

Nyt
Theologisk Tidsskrift.



Udgivet

af

Dr. C. E. Scharling og Dr. C. T. Engelstoft.

Fjerde Bind.

Kjøbenhavn.

Trykt paa Universitets-Boghandler C. A. Reitzels Forlag,
i Bianco Lunos Bogtrykkeri.

1853.

Indhold.

I.

Oplysninger betræffende det Spørgsmaal: indkom der ved Christendommen et nyt Princip i den romerske Lovgivning, eller ikke?

Af
Lic. Theol. P. E. Lind.

1.

Det maa antages hos Mange at ville vække Forundring, at den Sætning, der danner Overskriften over disse Linier, er fremsat i Spørgsmaalets Form. Den sociale Tilstand, ville de sige, er iblandt Christne en ganske anden end den, der i Oldtiden fandtes eller i vore Dage findes iblandt Hedningerne; denne Forskjellighed grunder sig i Hovedsagen paa Religionens Forskjellighed; thi Religionen virker mere end noget andet til at give Love og Vedtægter den Form, de have. Der er ingen Grund til ikke at antage, at Størstedelen af de første christne Keisere fra Constantin til Justinian ikke kjendte Christendommens Lære, ikke var paavirket af dens Aand; ingen Grund derfor til ikke at antage, at det Eiendommelige ved Christendommen ikke skulde have kundgjort sig igjennem deres Love, om end ufuldkomment,

ikke som Noget, der havde vundet Herredømme, men som Noget, der stræbte efter det.

Nærværende Forfatter er fuldkommen overbeviist om Rigtigheden af disse Tanker. Afseet fra alt, hvad en dybere historisk Betragtning kan lære, have vi haandgribelige Vidnesbyrd derfor allerede i den Maade, hvorpaa den theodosianske Codex er affattet, og i Keiser Justinians udtrykkelige Ord. Den theodosianske Codex, der blev sluttet Aar 468, forbigaaer nemlig de hedenske Keiseres Love og begynder med Constantins, hvorved den ligesom antyder, at med Christendommen indtraadte Lovgivningen paa en ny Bane; og i den tredie Fortale til Digesterne forsikkrer Justinian, „at han, efter den Kundskab og Forstand, han har faaet af Gud og Frelseren Jesus Christus, har givet alle Love deres tilbørlige Form.“ At vi ikke have en lignende Forsikkring af Constantin er aldeles tilfældigt.

Det var mig derfor uventet, at en Anmelder[1]) af et Skrift, jeg for nylig har udgivet, betitlet „Christendommens Indflydelse paa den sociale Forfatning fra dens Stiftelse til Justinian“[2]), udtalte det som en grundet Formodning, eller snarere som en sikker Paastand, at den Aand, der aabenbarede sig i Lovgivningen efter Constantin, ikke var en ny og ukjendt Frugt af en Humanitet, der var fremmed for de hedenske Keisere; men at den christelige Lovgivning kun fortsatte og fuldkommede, hvad der allerede under dem paa Grund af Stoikernes Indflydelse havde været tilstede. — Hvis Nogen med Indrømmelsen af, at der med Christendommen indkom et nyt, et humant Princip i Lovgivningen, havde forbundet den Paastand, at dette Princip enten

1) „Fædrelandet“ Nr. 123 d. A.

2) Jeg benytter denne Leilighed til at bemærke, at det Nye, som mit Skrift efter min Formening har bragt for Lyset, findes i den Samling, jeg har leveret, af Sagen vedkommende Yttringer af Kirkefædre og Concilier.

ikke fuldkommment eller ikke meget skaffede sig Magt og Indflydelse fra Constantin til Justinian[1]), da havde jeg tiet som den, der enten var enig med ham, eller overlod til enhver at afgjøre, hvad han vilde kalde meget eller lidet; men imod denne Anskuelse protesterede jeg paa det Bestemteste og opfordrede Anmelderen til nøiere at udvikle den.

Han meddeelte da nogle „humane" Træk af hedenske Keisere og nogle Notitser, for at sandsynliggjøre, at deres Humanitet skyldtes den stoiske Philosophie. Jeg opstillede i en Replik Stridspunktet, hvilket jeg for mit Vedkommende fastsatte saaledes, at Humanitet under de hedenske Keisere kun var tilstede som en Ahnelse, famlende og usikker, dog undertiden gribende det Rette, og at et klart og bevidst Hensyn til menneskelig Værdighed og menneskelig Ret først indtraadte, da Keiserne begyndte offentlig at bekjende christelige Grundsætninger og omgive sig med christelige Raadgivere; henviste derhos, saafremt dette imod Forventning lod sig afbevise, til en Paavirkning af Christendommen, førend den blev Statsreligion, og anmodede om en udførlig og sammenhængende Fremstilling. Hertil svarede Anmelderen, at han kunde indskrænke sig til den Yttring, at han turde indlade Sagen til fordomsfrie Læseres Kjendelse, idet han forventede, at den af hvad han havde anført, var tilstrækkelig klar.

Anmelderen mener altsaa, at hans Ret er vis og indlysende.

---

[1]) *Meysenbug*, De christianæ religionis vi et effectu in jus civile, speciatim in ea, qvæ institutiones in primo libro tractant. Gottingæ 1828 (Forf. er Jurist og dømmer, ligesom Troplong, efter et christeligt Skjøn). Pag. 3: christianæ religionis satis magnam fuisse in jus civile vim, magnos effectus, recte conjeceris. At non uno tantum tempore hanc eadem vim suam exseruit in jura Romanorum, sed omnibus exinde seculis etc. Pag. 4: hæc notari velim, primum non tantam fuisse eo tempore, de qvo nos qværimus (Constantin til Justinian), novæ doctrinæ in jura civilia vim, qvantam qvis facile existimaverit etc.

Da jeg ikke tvivler om, at han feiler; da jeg har bemærket, at hans Forebringende hos Nogle har svækket den Tillid, jeg ønsker det nævnte Skrift, er jeg opfordret til at udtale mig imod ham; og da han ikke vil yttre sig udførligere, maa jeg indskrænke mig til at belyse, hvad han i sine tvende Artikler har anført. Herved lider heller ikke den Sag, han forsvarer, nogen Skade; thi han har omtrent paaberaabt sig alt, hvad der kan paaberaabes, og meget Mere.

I vor Strid have vi brugt Ordet Humanitet og derved tænkt paa en i Erkjendelsen af Menneskenes Lighed grundet Bestræbelse efter at forhjælpe Børnene, Qvinderne, Slaverne, de Nødlidende og Ulykkelige, Undersaatterne selv til den Ret, de i Oldtiden manglede. Saaledes beder jeg dette Ord forstaaet.

2.

Den nye mildere og humanere Retning, siger Anmelderen altsaa, har under de hedenske Keisere „udvidet Retten til at te„stere til Qvinderne og befriet dem fra tutela legitima af Agna„terne, hvis Myndighed beskjæres til alle Sider; ligesom det var „den, der tillod de myndige Sønner selv at bestyre og at bort„testamentere deres særlige Eiendomme, og forbandt Familiefæ„drene til ikke at testere saaledes, at de derover glemte deres „Børn, medens den tillige lod de forældede Rettigheder bort„falde, ifølge hvilke Børnene kunde afhændes, bortgives og i „Tilfælde af Forseelser endog straffes paa Livet af deres For„ældre."

Det er, som man seer, saare Lidet, der anføres at være skeet for Qvinderne i Løbet af trehundrede Aar — Constantin alene gjorde langt mere; — og vist er det ogsaa, at deres Tilstand var meget maadelig ligetil de christne Keiseres Tid. Ulpian siger endnu: „Huusmoderen er det sidste Led af sin Familie"

(familiæ suæ finis), og det var først Diocletian, der formildede den Bestemmelse, at ikkun den Moder, der havde født fire Børn kunde deeltage i Arven efter dem. Men endog for det Lidet, der anføres, laa neppe nogen Humanitet til Grund. Lex Julia Papia Poppæa, der antog sig Qvinderne i den Hensigt at sørge for Folkeformerelsen, havde eengang for alle angivet den Aand, i hvilken gunstige Bestemmelser for Qvindekjønnet kunde udstedes; og som kun den Qvinde fritoges for at staae under „Formynderskab", der havde født tre eller fire Børn[1]), saaledes var selvfølgelig Retten til at testere afhængig af samme Omstændighed. Forresten bemærker jeg, at jeg ikke anseer det for muligt at danne sig en klar Indsigt i den romerske Qvindes Stilling under de hedenske Keisere.

Octavian gav Sønnerne, hvad de havde erhvervet i Krigstjeneste. Han vilde dermed, siger Gibbon, sikkre sig Soldaternes Hengivenhed. Men jeg begriber ikke ret, hvad Anmelderen mener paa det herhenhørende Sted; det er nemlig bekjendt, at først Constantin tillod Sønnerne at arve deres Moder og at beholde, hvad de havde erhvervet i borgerligt Embede, og at derpaa hans Eftermænd, Arcadius, Theodosius, Leo og Justinian, hver ved én ny Bestemmelse, efterhaanden satte Sønnerne i Besiddelse af hvad der naturligen tilkom dem. Under alle Omstændigheder er altsaa hvad der siges om Sønnernes Ret til at bestyre deres særlige Eiendomme af meget ringe Betydning.

Hvornaar Fædrene mistede deres Magt til at straffe Børnene paa Livet, er endnu tvivlsomt. Gibbon mener, at det skete allerede under Octavian; Naudet[2]) henlægger Tiden til Hadrian;

---

[1]) Tutela mulierum omtales endnu i et Edikt af Diocletian. Halls Romerret Pag. 478.

[2]) Des changemens opérés dans toutes les parties de l'administration de l'empire Romain. Paris 1817.

Glück er vis paa[1]), at den ikke existerede paa Alexander Severus' Tid; Epiphanius[2]) taler om, at den blev afskaffet ved Constantin; og en anden Lærd, Gerhard Noodt, troer, at den udøvedes ligetil Valentinians, Valens' og Gratians Tider. Men er ogsaa denne Ret bleven ophævet førend Christendommen blev Statsreligion, skal man dog ikke udlede det af Humanitet. Gibbon, der kjendte Oldtidens Aand som Faa, forklarer denne Formildelse ganske simpelt saaledes: „privat Jurisdiction strider mod Tænkemaaden i et Monarchie“[3]). Gibbon staaer derfor heller ikke ene med sin Forklaring, men har fundet Bifald hos Mange, f. Ex. Glück[4]) og Meysenbug.

Mod Barnesalg gav Diocletian denne Lov: Det er klar og tydelig Ret, at Forældre hverken kunne sælge, pantsætte, eller bortgive deres Børn. Der er ingen Grund til ikke i den at see et Glimt af Humanitet; men betænker man, hvorledes den stred mod Datidens Begreber, hvorledes den klare og tydelige Ret, den nævner, var langt fra at være klar og tydelig, bliver man dog uvis om den Gyldighed, Diocletian selv har tillagt den, og føler Savnet af nærmere Oplysninger.

Anmelderen fortsætter saaledes: „Det er den samme Aand, „som senere mødes i Lovgivningen efter Constantin, der allerede „lod lex Petronia forbyde vilkaarligen at sælge Slaver til Kamp „mod de vilde Dyr, selv om de [ikke] havde forbrudt sig; der „allerede paa Neros Tid overdrog Øvrigheden at anstille Forhør „over Slavers mulige Mishandling af deres Herrer, og paalagde „den at sætte Skranker for Grusomhed, Vilkaarlighed og Gjer„righed med Hensyn til deres Underholdning; der derpaa lod

1) Ausführliche Erläuterung der Pandekten. Erlangen 1791.
2) S. mit Skrift om Christendommens Indflydelse, Pag. 2, Note 4.
3) Den faderlige Magt kaldtes majestas patria.
4) 2det Bind Pag. 212.

„Hadrian forbyde Herrerne at udøve nogensomhelst vilkaarlig „Halsret over deres Slaver, et Forbud, som af Antoninus Pius „senere skærpedes; der ogsaa bragte Hadrian til at afskaffe de „underjordiske Fængsler; der lod Domitian erklære Castration for „en Forbrydelse mod det Offentlige; der under forskjellige Keisere „tillod Slavernes Optagelse i den frie Mands hæderligste Stil-„ling, i Krigerstanden, medens en Slaves Indskrivelse blandt „Soldaterne tidligere havde kostet ham Livet; og som lod en „Præscriptionstid med Hensyn til Herrens Rettighed over Slaver, „som i længere Tid havde været skilte fra ham, fastsættes af „Diocletian, af den Keiser altsaa, der selv, ifølge Aurelius Vic-„tor, havde været slavefødt, og hvis Ophøielse paa Keiserthronen „under denne Forudsætning, bedst betegner Frigjørelsen fra de „gamle Fordomme."

Vi bemærke herom i Almindelighed: det absolute Monarchies Aand taaler ikke, at den Private udøver Souverainens Rettigheder. I Tyrkiet og Ægypten er Slavernes Tilstand taalelig: det skyldes ikke Humaniteten, men Despotiet. I Rom var Regjeringen, enkelte Decennier undtagne, ligesaa despotisk, ligesaa voldsom, ligesaa meget underkastet Revolutioner, ligesaa ofte betegnet ved Ophøielsen af de meest ubekjendte Personer og Kuldkastelsen af de mægtigste Huse, som i følgende Tider Tyrkernes og Mamelukkernes: der havde Despotiet den samme Virkning. Hvorledes skulde der ogsaa være Humanitet, det er Kjærlighed og Retfærdighed, i Lovgivningen, hvor der ikke var Tro paa Menneskets Værd! Til mildere Bestemmelser imod Slaverne maatte desuden en særegen Grund tilskynde Roms hedenske Keisere, nemlig Slavernes uhyre Antal og den deri begrundede Frygt hos de Frie. Tacitus siger[1]): „man skjælvede i Rom for den Mængde ufrie Familier, som toge skrækkelig til, ligesom Antallet

[1]) Annal. 4, 27.

af de frie Folk daglig formindskedes"; og i Anledning af det Forslag, at Slaverne skulde have en særegen Dragt, for at kunne adskilles fra de Frie, udraaber, som bekjendt, Seneca: „vee os, dersom vore Slaver begyndte at tælle os!"

Efter disse almindelige Bemærkninger skulle vi nøiere undersøge, hvad der ovenfor er anført.

Den petroniske Lov, der forbød at sælge sine Slaver til Kamp mod Dyrene, selv om de havde forseet sig, blev maaskee allerede givet under Octavian. Straffen derfor var Formuesconfiscation. Hadrian fandt sig foranlediget til at gjentage den. Den Maade, hvorpaa hans Forbud berettes, fører, som nedenfor skal vises, til den Formodning, at Loven ikke har sin Grund i Humanitet.

Nero viste undertiden en Følelse for Folk af Slavestand, som Andre manglede. Der fortælles[1]), at da han en Dag som Dreng blandt sine Meddisciple klagede over, at man havde slæbt en Kudsk af den grønne Afdeling tildøde, og hans Hovmester skjændte paa ham derfor, fandt han paa den Usandhed, at han talte om Hektor. Efterat han var bleven Keiser, skete det engang, at Bypræfecten Pedanius Secundus blev ihjelslaaet af sine Træller. Ifølge den bestaaende Lov skulde alle hans firehundrede Træller dræbes: Folket modsatte sig denne Grusomhed. C. Cassius sagde i Raadet: „jeg er overbeviist om, at der i gamle Dage var sørget rigtigere og bedre for Alt, og at Tingene blive værre ved Forandring. — — Slavers Sindelag var vore Forfædre mistænkt, endog da de fødtes paa de samme Godser eller i de samme Vaaninger og strax fik Kjærlighed til deres Herrer. Men efterat vore Slaver sammenbringes fra forskjellige Folkeslag, have forskjellig eller slet ingen Religion, saa holder man ikke

---

[1]) Svetonius. Nero cap. 22. — Det var Mode, at de unge Romere toge Partie enten for den grønne eller den blaae Afdeling paa Circus.

dette Pak i Ave uden ved Frygt". Hans Mening seirede, og de firehundrede Slaver dræbtes. Men Nero modsatte sig Cingonius Varro, der forlangte, at de Frigivne, der befandt sig i Huset, skulde dræbes tilligemed Slaverne[1]). Muligt er det altsaa, at Nero har havt et humant Indfald og i et saadant Indfald udstedet den mig ubekjendte Lov, som Anmelderen nævner. Men skulde Nogen finde Betænkelighed ved at bringe Ordene Nero og human i Forbindelse med hinanden, hvortil der vistnok for enhver, der har læst hans Liv, kan være gyldig Aarsag, da bemærkes, at netop enkelte af Roms grusomste Keisere viste, af let begribelige Motiver, en Art Venlighed imod Slaverne. Og Nero tillod, at Slaver maatte fremstaae imod deres Herrer for Domstolene og anklage dem for Majestætsforbrydelse; fra denne Indrømmelse, saa stridende mod Romernes Begreber, var der kun et lidet Skridt til at give Regler for Slavernes huslige Behandling. Da Trajan silldigere tog hiin Indrømmelse tilbage, takkede Plinius ham med disse Ord: „nu ere ikke længere vore Slaver, men vi Keiserens Venner".

Det forholder sig rigtigt, at Hadrian og Antoninus Pius erklærede sig mod Slavers Drab. Der siges om Hadrian[2]): „han forbød Herrer at dræbe deres Slaver, og befalede, at disse, naar de havde gjort sig skyldige dertil, skulde fordømmes ved Domstolene. Han forbød, naar Grunden ikke var oplyst, at sælge sin Slave eller Slavinde til Rufferen og Fægtemesteren. Han befalede, at Ødelande, der vare myndige, skulde catamidiari in

---

[1]) Tacitus. Annal. 14, 42—45. Under Trajan bleve alle Slaver, der befandt sig i den myrdede Consul Afranius Dexters Huus, henrettede, uagtet man ikke vidste, om han havde aflivet sig selv. Trajan lod endog de Frigivne, der befandt sig i hans Huus, lægge paa Pinebænken (og derpaa henrette?). Francke zur Geschichte Trajans, Güstrow 1837. Pag. 488.

[2]) Spartianus. Vita Hadriani cap. 18.

amphitheatro et dimitti. Han ophævede de underjordiske Forvaringssteder for Slaver og Frigivne." Og Antoninus Pius bestemte[1]): „Hvo der uden Aarsag har dræbt sin Slave skal straffes som den, der dræber en fremmed Slave". Men Antoninus veed selv Intet om, at hans Forbud er begrundet i Humanitet; han siger nemlig i Anledning af det: „thi man bør ikke bruge sin Ret paa en slet Maade, hvorfor det heller ikke tillades ødsle Herrer at bestyre deres Gods".[2]) Disse Ord forklare maaskee Hadrians og Petronius' Love, hvilket bliver troligere derved, at Forfatteren af Hadrians Levnet, som ovenfor viist, i samme Aandedræt næsten, som han omtaler Forbuddet mod at dræbe Slaver, nævner Straffen for Ødelande. Hadrian var selv en grusom Mand. Vel er det sandt, at han dømte en romersk Matrone, der for smaa Forseelser havde behandlet sine Slaver umenneskeligt, til fem Aars Forviisning; men selv stak han i et Anfald af Vrede et Øie ud paa en af sine Yndlingsslaver. At iøvrigt nogen reen menneskelig Sympathie har været medvirkende ved hine Lovbud, kan man ikke vel andet end forestille sig[3]), men et nyt Spørgsmaal er det, hvorvidt de overholdtes. Det berettes om Alexander Severus[4]), at han bortskjænkede til sine Venner Heliogabals mange Castrater med Tilføiende, at hvis de ikke opførte sig godt, kunde deres Eiermænd dræbe dem uden Dommeres Kjendelse.

At Domitian erklærede Castration for en Forbrydelse, for-

---

[1]) Institutiones. 1, 8.

[2]) Gans, Erbrecht. 2. p. 342.

[3]) Om den Mildhed, Hadrian og Antoninerne viste mod Slaverne, siger Gibbon (Kap. 2): Da den gamle Verdens Folkeslag vare forenede under een Herre, blev Slavetilførslen sparsommere, og Romerne toge deres Tilflugt til Forplantningens Middel. I talrige Familier, især paa Landet, befordredes Slavernes Ægteskaber. Dyd eller Politik hos hine Keisere forbedrede Slavernes Kaar o. s. v.

[4]) Lampridius Alex. Severus cap. 34.

tæller Svetonius[1]. „Han forbød Drengebørns Castration", siger han, „og nedsatte Prisen paa de Castrater, som Slavekræmmerne havde tilovers." Castraternes Antal var uhyre stort. Tacitus taler om hele Skarer af disse, der paa Vitellius Tid blandede sig mellem Soldaterne paa Marschen[2]. Man kunde da ansee hiint Forbud for et humant Indfald af Domitian, muligen indgivet ham af hans Kammerherre, Castraten Parthenius, hvis ikke Dio Cassius[3]) havde berettet: „Domitian hadede sin afdøde Broder, Titus; omendskjøndt han derfor selv var indtaget i Eunuchen Earinus, saa forbød han dog, efterdi ogsaa Titus havde gjort meget af Eunucher, at Nogen i det romerske Rige for Fremtiden maatte castreres."

Med Slavers Optagelse i Krigerstanden, „den frie Mands hæderligste Stilling", der fandt Sted under forskjellige hedenske Keisere, medens en Indskrivelse iblandt Soldaterne tidligere havde kostet dem Livet, forholder det sig saaledes: Allerede efter Nederlaget ved Cannæ havde Romerne væbnet Slaver, for at complettere Armeen; under Keiserne, navnlig efter Varus' Nederlag under Octavian, synes Ulyst til at gaae i Krig at have taget Overhaand hos Romerne. Octavian, der engang satte en romersk Ridder til Auction, der havde hugget Tommelfingrene af begge sine Sønner, for at gjøre dem uduelige til Krigstjeneste, saae sig nødsaget til at oprette et Troppecorps af Slaver, som han udskrev hos de rigeste Romere og befalede strax at løslades: dem brugte han blandt andet til at besætte Rhinbredden[4]. Da Gallierne havde gjort Opstand, opmuntrede Nero Folket i Rom til at tage Krigstjeneste; men da Faa eller Ingen meldte sig, paabød han

[1]) Domitianus cap. 7.
[2]) Historiæ 2, 71.
[3]) Lib. 67, cap. 12.
[4]) Svetonius. Augustus cap. 25.

enhver Herre at levere et vist Antal Slaver, af hvilke han tog de bedste[1]). Mod Vitellius kæmpede Gladiatorer som et særeget Troppecorps[2]). Under en haardnakket Pest udskrev Marcus Aurelius Slaver og væbnede endogsaa Røvere og Gladiatorer; kjøbte derhos Germanere til at kæmpe mod Germanere[3]). Af Nød, ikke af Humanitet, tillod man altsaa Slaver at optages blandt det Pak, hvoraf de romerske Armeer under Keiserne for en stor Deel bestode[4]); men havde Slaver indsneget sig iblandt Soldaterne, bleve de fremdeles straffede. Idetmindste er det vist, at Trajan dømte to Slaver til Døden, saafremt Forhøret oplyste, at de ikke vare udskrevne, men af sig selv havde meldt sig til at tjene i Krigen[5]).

Endelig er det heller ikke Tilfælde, at den slavefødte Diocletians Ophøielse paa Keiserthronen bedst betegner Frigjørelsen fra de gamle Fordomme; den Udvikling, Anmelderen indbilder sig at være foregaaet og at have culmineret i ham, den sidste hedenske Keiser, er aldeles ikke tilstede. Baade Pertinax og Macrinus havde været af ufri Æt, Maximinus Thrax endog af barbarisk Fødsel, hvorfor ogsaa „de fornemme Romeres Slaver havde anseet ham med Foragt". Slige Ophøielser forekomme nu og da i alle despotiske Lande, uden at frigjøre Vedkommende for de gamle Fordomme.

Vi undersøge herunder, hvad Anmelderen anfører i sit andet Inserat[6]), at „ædle Motiver vare tilstede, da Kamplegene „i Viennæ definitivt undertryktes af Trajan, ved hvilken Leilighed

---

1) Id. Nero cap. 44.
2) Tacitus. Historiæ 2, 23.
3) Julius Capitolinus. M. Aurelius cap. 21.
4) Tacitus paa mange Steder. Naudet 1, pag. 103 sq.
5) Francke, Pag. 351.
6) „Fædrelandet" Nr. 127. Anmelderens Yttringer ere for Tydeligheds Skyld satte under Citationstegn, skjøndt de ikke ere ordret anførte.

„L. Mauricus ønskede, at de ogsaa maatte ophæves i Rom, og „C. Plinius talte om deres demoraliserende Charakteer; samt „at Marcus Aurelius befalede ved Gladiatorkampene at bruge „sløvede Sværd."

Jeg beklager ikke at have fundet den originale Beretning om Trajans Forbud. Om L. Mauricus veed jeg Intet, uden hvad Anmelderen siger, om Vienne kun, at Folket der for ikke lang Tid siden havde viist sig meget uroligt, men om C. Plinius, at han roste Trajan, fordi han ved sin Regjeringstiltrædelse ikke gav Dramer eller Mimespil, men Gladiatorkampe, „der opmuntrede til ærefulde Saar og til Foragt for Døden". Og hvad Trajan angaaer, da er det ganske sikkert, at han viste sig som en stor Yndet af Gladiator- og Dyrekampe. Han gav engang Folket i Rom Lege, der varede et hundrede og tyve Dage, og hvori titusinde Gladiatorer kæmpede med hverandre, og der daglig ombragtes tusinde, nogle Dage endog titusinde vilde Dyr, samt, hvad der er en Selvfølge, mange Mennesker[1]). Hvad der skete i Vienne anseer jeg da, indtil videre, ikke for en human Handling.

Af den forunderlig mildtsindede Marcus Aurelius skulde man have ventet at see overordentlige Humanitetshandlinger. Angaaende **hans** Forhold til Gladiatorvæsenet ville vi anstille en udførligere Undersøgelse.

Gladiatorkampe, Dyrekampe derunder indbefattede, Romernes kjæreste Skuespil, vare særdeles kostbare. For at Øvrigheds-personerne ikke, i det Øiemed at foranstalte saadanne, skulde udplyndre Provindsbeboerne, bestemtes det, Aar 58, at ingen Embedsmand, der havde en Provinds at styre, maatte give Gladiatorkampe[2]). Som det derfor ansees for Gavmildhed, at lade Gla-

---

1) Francke Pag. 341.

2) Tacitus Annal. 13, 31. Smlgn. hermed 4, 63: et sletbygget Amphitheaters Sammenstyrten, hvorved 50,000 Mennesker dræbtes

diatorer optræde[1]), omtales det som Sparsommelighed, at for Exempel Tiberius[2]) og Alexander Severus[3]) indskrænkede deres Antal. Marcus Aurelius røber ingen Følelse for denne ulykkelige Klasse af hans Medmennesker. I sine Selvbetragtninger nævner han dem tre Gange. „Synet af det samme", siger han, „der altid vender tilbage paa Theatret, er dig imod"; og den, der ikke gjør Fremgang i det Gode, ligner han[4]) ved „hine halvfortærede Bestiarier, som med alle deres blodige Saar dog bede, at man vil lade dem leve til næste Dag, da de paany skulle kastes for de samme Kløer og Tænder". Denne kolde, foragtende Omtale lader formode, at han deelte Samtidens Betragtningsmaade; og Rigtigheden af denne Formodning afbevises ikke derved, at han paa det tredie Sted, hvor han efter al Sandsynlighed tænker paa Gladiatorer[5]), roser Antoninus Pius, fordi han „ved Foranstaltningen af Skuespil iagttog et viist Maadehold, som det sømmede sig en Mand, der kun vilde gjøre det Nødvendige og ikke agtede at indhøste Roes ved sine Gjerninger"; thi hvad Marcus Aurelius tænkte sig ved dette „Maadehold", angiver en af hans Biographer, naar han fortæller, at han nedsatte Udgifterne til Gladiatorlegene[6]); eller naar han, næstefter at berette, at Marcus Aurelius paa alle Maader (omnifariam) indskrænkede disse Forestillinger, fortsætter saaledes: „han indskrænkede ogsaa Gaverne til Skuespillerne og befalede, at hver skulde have fem Guldstykker" o. s. v.[7]). Marcus Aurelius an-

eller lemlæstedes, foranledigede den Bestemmelse, at kun Besidderne af en vis Formue maatte opføre Gladiatorkampe.

1) Dio Cassius. 66, 10. Om Vespasian.

2) Svetonius. Tiberius cap. 34.

3) Lampridius cap. 37. Stedet synes at maatte forstaaes saaledes.

4) 6, 46; 10, 8.

5) 1, 16.

6) Julius Capitolinus. cap. 27.

7) Id. cap. 11.

stillede altsaa af Sparsommelighed sjeldnere Gladiatorspil end hans Formænd og Efterfølgere; dog, som han taalte, at hans Søn, Uhyret Commodus, levede blandt Gladiatorer og ofte kæmpede som Gladiator[1]), saaledes drev Forfængelighed eller Frygt for Oprør ham til ivrig Omhu for, at Folket, naar han var fraværende, ved de rigeste Mænds Foranstaltninger, nød sine sædvanlige Glæder; thi da han engang havde udskrevet Gladiatorer til Krigstjeneste, var det Rygte opstaaet iblandt Romerne, at han vilde berøve dem hvad de elskede saa høit, og tvinge dem til et philosophisk Levnet[2]). Men Romerfolket nøiedes ikke med at see Gladiatorer kæmpe paa Skrømt; naar derfor en anden Skribent fortæller[3]), at Markus Aurelius havde saa stor Ulyst til Blodsudgydelse, at han i Rom var tilstede ved Gladiatorernes Kampe som ved Athleters Øvelser, der stride uden Fare, og at han aldrig taalte, at de brugte skarpe Vaaben, men vilde, at deres Sværd skulde være sløvede og afrundede, da fuldstændiggjør han vel den rette Betragtning af Markus Aurelius's Forhold til Gladiatorvæsenet, men taler ligesaa sikkert kun om hvad der skete, naar Markus Aurelius selv var tilstede og saae paa Kampene. Nægter Nogen denne Slutnings Rigtighed, saa have vi dog kun et Glimt af Humanitet; thi under de følgende Keisere brugtes atter skarpe Vaaben.

„Til de samme Tider", hedder det videre i Anmeldelsen, „begunstigedes Slavernes Frigivelse ved andre keiserlige Love, saa- „som ved Claudius's Lov, der bød, at de syge eller gamle Sla-

---

1) At dette skete, allerede medens Faderen levede, er udtrykkelig sagt af Lampridius. Commodus Kap. 12. — I sine Selvbetragtninger siger Markus Aurelius oftere, at man skal ikke bekymre sig om Andres Feil.

2) Julius Capitolinus cap. 23. Absens populi Romani voluptates curari vehementer praecepit per ditissimos editores. Fuit enim populo hic sermo, quum sustulisset ad bellum gladiatores etc.

3) Dio Cassius 71, 29.

„der, der vare forladte af deres Herrer, ipso jure skulde være „frie; ved Vespasians Lov, ifølge hvilken en Slavinde, hvis „Kydskhed uretteligen var bleven krænket af Kjøberen, ipso jure „skulde være fri og betragtes som en liberta af Sælgeren; ved „Trajans Lov, ifølge hvilken en Slave, naar blot hans Herre „havde appelleret til Prætoren i Anledning af hans Frigivelse, „men senere ikke havde indstillet sig, ikke destomindre skulde være „fri; ved Antoninus Pius' Bestemmelse om Tvangssalg af de „Slaver, der mishandledes af deres Herrer; ved Markus Aurelius „Love, ifølge hvilke en under Betingelse af Frigivelse solgt Slave „allerede efter Udløbet af den aftalte Tid ipso jure skulde være „fri og en libertus af Kjøberen, medens en Slave, hvem Fri- „hed engang var lovet, under Betingelse af en Sums Erlæggelse, „senere ikke skulde kunne miste denne Frihedsret. Og saa talrige „bleve overhovedet nu Frigivelserne, at man paa Gravminderne „fra de første halvtredie Aarhundreder af vor Tidsregning næsten „træffer ti Libertini for een Ingenuus."

Jeg kan om alt dette yttre mig ganske kort.

De hedenske Keisere begunstigede ikke Slavernes Frigivelse, og dette gjælder navnlig de bedre iblandt dem. Ikke engang Diocletian, der belønnede den Slave, der havde hævnet sin Herre, med Friheden, og gav en Lov imod de Herrer, der toge Slavernes Peculium med Løfte om at løslade dem og derpaa ikke holdt deres Løfte, kan siges at have begunstiget Manumissioner. Overhovedet stræbte de bedre Keisere efter at bevare den fra Forfædrene nedarvede Orden, eller vel endog at føre Staten tilbage til den ældre Tilstand. Dette spores hos Hadrian[1]) og Diocletian[2]) og anmærkes af en Biograph udtrykkelig om Markus

[1]) *Mascovii* de sectis Sabinianorum et Proculianorum in jure civili diatriba. Lipsiæ 1728. Cap. 7.

[2]) *Naudet* I, p. 370.

Aurelius[1]). Man vilde aldeles misforstaae ovenanførte Opregning, hvis man deraf uddrog Forestillingen om en ved de hedenske Keisere bevirket Forberedelse til Slaveriets Ophævelse.

Hvad angaaer Enkelthederne, da forordnede den imbecille og i høi Grad fordærvede Claudius, at naar Nogen udsatte sine syge og svage Trælle paa Æskulapsøen, fordi han var kjed af at sørge for dem, skulde disse være frie og i Tilfælde af Helbredelse ikke behøve at vende tilbage til deres Herre; samt at den Herre, der foretrak at ihjelslaae sin syge og gamle Slave for at udsætte ham, skulde agtes for Morder[2]). Denne Forordning kan neppe synes at hvile paa Mere end simpel Retfærdighedsfølelse, og det samme gjælder om hvad der anføres om Trajan og Markus Aurelius. Loven af Vespasian indeholder maaskee et humant Træk, men for at dømme om den, er det blandt Andet nødvendigt at vide, hvad der er meent ved Ordet „urettelig". Antoninus' Lov har Anmelderen misforstaaet. Da nogle høie Embedsmænd i Provindserne forhørte sig hos ham, om hvad man havde at foretage med de Slaver, der flygtede til et Tempel eller til en af Keisernes Billedstøtter, befalede han, at hvis deres Herrers Grusomhed befandtes utaalelig, skulde disse tvinges til paa gode Vilkaar at sælge Slaverne og erholde den Sum, der betaltes. Her er altsaa ikke Tale om Frigivelse, men om Ombytning af et slet Herskab med et muligviis bedre. Forresten maa man vide, at Romerne forstode ved Mishandling af Slaver noget ganske Andet end vi kalde Mishandling, og at der hørte meget til, inden Herrernes Grusomhed befandtes utaalelig[3]). At Frigivelser vare hyppige, er ganske sandt; men vil man undre sig derover, naar Slavemængden var saa stor, at ti Slaver var

1) J. Capitolinus cap. 11: jus autem magis vetus restituit, quam novum fecit.

2) Svetonius. Claudius cap. 25. Æskulapsøen ligger i Tiberen.

3) Sævitia dominorum intolerabilis. Institut. 1, 8.

et ringe Tjenerskab for den, der levede i taalelige Omstændigheder, og Mange havde hundrede og tusinde, Enkelte endog titusinde Slaver! En Herre, der døde uden at efterlade sig Børn, testamenterede let sine Slaver Friheden; andre Foranledninger til Manumissioner, der staae i liden eller ingen Forbindelse med Humanitet, frembyde sig af sig selv, saasom Nødvendigheden af at sørge for Slavernes Underhold, Ønsket om at skaffe sig paalidelige Tjenere, Forfængelighed; at Menneskekjærlighed nu og da har været medvirkende, vil Ingen negte; men det, der skulde give de mange Frigivelser Betydning, Tanken om at ombytte Slavestanden med en fri Tjenerstand, fattes aldeles den hedenske Oldtid.

„Der udkom fremdeles", fortsætter Anmelderen, „lige fra „Augustus, Tiberius og Domitians Regjeringstider og indtil „Keiser Philip og hans Efterfølgere, en Række af keiserlige For„ordninger imod Tidernes Ukydskhed, for at vanskeliggjøre Skils„misser, at standse Ægteskabsbrud, at forebygge Børns Forvær„velse og at tilintetgjøre unaturlige Udsvævelser, Love, der lige„frem svare til de senere christne Regjeringers Forsøg paa, ved „Befalinger og Straffe fra oven at bekæmpe Usædeligheden."

Det maa høiligen undre enhver, som kjender den romerske Historie, at læse denne Roes over de hedenske Keisere: om deres, som om Romerfolkets Sædelighed, kan man ikke vel tale uden Undseelse.

Gibbon har beregnet, at af de første femten romerske Keisere var Claudius den eneste, der holdt sig fri for Sodomiteri. Octavian var ikke af de meest fordærvede; hans Ægteskabs og Sæders Historie fortæller Svetonius[1]) saaledes: „han havde i sin Ungdom været forlovet med en Datter af P. Servilius; men da han efter sin første Uenighed med Antonius atter var bleven forsonet

[1]) **Augustus cap. 62, 68, 69, 70.**

med ham, giftede han sig med dennes Stebdatter Claudia, der endnu neppe var voxen. Da der imidlertid opkom en Misforstaaelse mellem ham og hans Svigermoder, skilte han sig ved hende, uden at have fuldbyrdet Ægteskabet. Derpaa fik han Scribonia tilægte, som tilforn havde været gift med to Consularer og ved den ene endog var bleven Moder. Ogsaa hende skilte han sig ved, da han ikke kunde udstaae hendes Væsen; hvorpaa han strax tog til sig Livia Drusilla, der var gift med Tiberius og netop frugtsommelig; hende elskede han særdeles og fandt bestandig Behag i hendes Omgang. — I sin første Ungdom havde han staaet i Vanrygte for adskillige Uteerligheder, og selv hans Venner negte ikke, at han oftere har gjort sig skyldig i Hoer. Saadant skete især deelesheb af List, fordi han vilde udspeide Andres Sindelag imod ham." Denne Mand og de, der fulgte efter ham, gave nu undertiden Love, der sigtede til Sædernes Forbedring; saaledes Tiberius, der forordnede, at intet Fruentimmer, der havde havt en Ridder til Farfader eller Fader eller Mand, maatte ernære sig ved Utugt[1]); Domitian, hvis Forbrydelser i denne Retning vare grændseløse; Macrinus, der endog brændte Hoerkarle og Hoerqvinder, og selv førte det slettefte Levnet[2]). Naar man læser, hvorledes snarere de meest fordærvede, end de enkelte sædelige eller mindre usædelige Keisere gave Love imod Usædelighed, kommer man paa den Tanke, at hine ved slige Forordninger vilde skaffe sig Penge, thi Straffen, de fastsatte, var i Reglen Formuesconfiscation. Saameget er idetmindste vist, at selv naar Talen er om Diocletian, svare de hedenske Keiseres Love mod Usædelighed ikke til de christne Keiseres. Hine havde nemlig aldeles ingen Rod i et Folks Bevidsthed, der troede paa Guder, hvis Forbrydelser i sædelig Henseende vare

[1]) Tacitus. Annal. 2, 85.
[2]) Julius Capitolinus. Macrinus cap. 12.

ligesaa store som Romernes; disse støttede sig derimod til en hellig, guddommelig Lov.

Anmelderen vedbliver: „og endelig, naar Fattigforsørgelserne „reguleredes, og Keiserregjeringen ofte tilbød de Uformuende „rentefrie Laan; naar der, ved Siden af den store Mængde af „offentlige Bade for Uformuende, under Hadrian, Antoninus Pius, „Markus Aurelius og Alexander Severus paa Regjeringens Be„kostning oprettedes offentlige Skoler i Rom og rundt omkring „i Provindserne, naar Alexander Severus, eller maaskee Sjælen „i hans Regjering, Ulpian, derhos grundede Legater for Børn „af uformuende Forældre, der ønskede at benytte hine; naar de „keiserlige Regjeringer deels selv grundede milde Stiftelser for „hele Italien, deels opmuntrede til at testamentere Communerne „Legater til Underholdning af gamle udlevede Folk eller til Børns „Opdragelse og Underviisning — saaledes som Plinius allerede „havde bidraget dertil for sin Hjemstavn Como —; naar vi „finde syge Soldater satte i Pensioner af den keiserlige Regjering, „der betaler for deres Pleie og Underhold; naar alt dette vides „og betænkes retteligen" .... hvormed vi forbinde, hvad han nævner i sit andet Inserat, at „Trajan grundede en stor Stiftelse „for fattige Børn, og at Antoninus, Markus Aurelius og Alex„ander Severus gave Exempler paa en lignende Godgjørenhed".

Om de romerske Keiseres Omsorg for Ungdommens Underviisning veed jeg for lidet til at kunne tale derom.

At Alexander Severus, der raadede til at offre Alt, for at berige Soldaterstanden, og at muligviis efter ham andre Keisere indlagde syge Soldater hos Privatfolk og sidenefter betalte Omkostningerne ved deres Helbredelse er en af de Handlinger, som, endog hos en hedensk Hærfører og Regent hviligen maa dadles, hvis den undlades, men ikke kan roses, naar den skeer. Men forunderligt er det, at Romerne, der gjorde saameget for Krigsvæsenet, ikke traf ordentlige Anstalter for syge og saarede Krigeres

Pleie. Man roser Trajan, at han rev Klæderne af sig for at forbinde Soldaters Saar. Det havde været bedre at oprette Ambulancer ved Armeerne og Hospitaler i Byerne.

Trajans Stiftelse for frisødte fattige Drenge og Piger, denne eneslaaende Anstalt i den hedenske Oldtid[1]), synes at være et storartet Vidnesbyrd om en menneskekjærlig Tænkemaade. Den var ikke hvad vi sædvanlig kalde en Stiftelse, men et umaadeligt Legat, hvoraf mange tusinde Forældre og Pleieforældre i Rom og rundtomkring i Italien fik Hjælp til deres Børns Underholdning. Hadrian, Antoninus Pius og Markus Aurelius udvidede den; men Pertinax ophævede den, efterat den i længere Tid havde hensygnet.

Keisernes Fattigforsørgelser vare iøvrigt grundede paa Immoralitet og befordrede denne meer og meer. Der existerede et Slags Handel imellem Keiserne og Folket; dette overdrog hine Herredømmet over sig og Verden, og erholdt til Betaling derfor Føde og Forlystelser. Jo mere Tyranniet rasede imod Senat og Patriciere, desto bedre Dage havde i Almindelighed Almuen; den romerske Borger fik panem et circenses og trøstede sig let over Frihedens Undergang. Af Frygt for, at Handelen skulde gaae tilbage, forsømte Keiserne intet Middel for at holde den fattige og større Deel af Roms og Italiens Indbyggere i godt Lune[2]). Octavian gjorde idelig Folket Gratificationer, men af forskjellige Summer, snart 400, snart 300, undertiden 200 eller 50 Sestertier; han forbigik heller ikke Børn, skjøndt disse sædvanligen Intet fik, førend de havde fyldt det ellevte Aar. Engang sagde han, at han for bestandig vilde afskaffe de offentlige Kornuddelinger, fordi man af Tillid til dem forsømte Agerdyrkningen; men at han dog havde betænkt sig, fordi han var vis paa, at

[1]) Francke Pag. 377.
[2]) Francke p. 341. Naudet 1, p. 31.

de efter hans Tid vilde komme op igjen af Forfængelighed[1]). Nero bortskjænkede i sin Regjeringstid, næsten udelukkende til Roms Indbyggere, halvfjerdsindstyve Millioner Rigsdaler[2]). Aurelianus, „hvem Folket elskede",[3]) havde besluttet at give Romerne Viin uden Betaling, ligesom de allerede gratis erholdt Olie, Brød og Svinekjød. Dette fandt dog Prætorpræfecten at være for stor en Liberalitet og skal have bragt ham til at opgive sit Forsæt ved den Bemærkning, at saa stod der kun tilbage at forære Folket Høns og Gjæs. Efter en Seier lod Probus tusinde Strudser, tusinde Hjorte, tusinde Vildsviin og talløse Dyr af andre Arter føres ind paa Circus og opfordrede derpaa Folket til at plyndre,[4]) et Exempel, der allerede var givet af hans Formænd. Det var umuligt ved flere Forlokkelser end Keiserne anvendte, at danne Folket til Dovenskab og lære det at elske sin væmmelige Inertie. Heraf fulgte dyb Armod og nye Anstrængelser fra Keisernes Side, saasom rentefrie Laan (allerede ved Tiberius), faste Kornuddelinger og Gaver til Børns Underhold. Men i den humane Godgjørenhed er det en Grundsætning, at den, der ikke vil arbeide, skal heller ikke æde.

Hvad her er sagt, kan for endeel anvendes paa Badene. Keiserne vare meget gavmilde med at bygge saadanne; Heliogabal indrettede endog et offentligt Bad i sit eget Pallads. Humanitet vil man ikke finde deri.

Endnu siger Anmelderen: „Amadée Thierry — — har saa „aabenbart godtgjort, hvorledes navnlig det uhyre Fremskridt, der „tilsidst kunde lade Caracallas Regjering erklære hele den frie „Menneskeslægt for romerske Borgere, gjennemførtes uden nogen

---

1) Svetonius. Augustus cap. 41. 42.

2) Tacitus. Historiæ 1, 20. Dog gjaldt Pengene dengang langt mere end nu.

3) Vopiscus. Aurelianus cap. 48.

4) Id. Probus cap. 19.

„Paavirkning af Christendommen — — at man vistnok kun kan „yde Æren for de endnu hedenske Lovgiveres humane Fremskridt „til hine formildede Stoikere" o. s. v.

Jeg har ikke fundet Leilighed til at gjøre mig bekjendt med hvad den berømte Historiker, Anmelderen nævner, siger om denne Begivenhed; men jeg kan forsikkre, at Christendommen begjærer ingen Deel i Æren for den, og muligen heller ikke Stoikerne. Spartianus[1]) indskrænker sig til at fortælle, at Caracalla var en stor Tyran, der øvede Meget imod Menneskene og Folkenes Rettigheder; men efterat Dio Cassius[2]) har omtalt hans umaadelige Udgifter til Soldaterne og charakteriseret ham som en Røver i det Store, suppleres han saaledes: „Caracalla gav Alle (ɔ: alle Fribaarne) i Romerriget Borgerskab, tilsyneladende for at hædre dem, men i Virkeligheden for at forøge sine Indtægter, eftersom fremmede Folkeslag vare fritagne for mange Afgifter." En lignende Begivenhed forefaldt under Nero; han skjænkede alle fribaarne Grækere Borgerret, forbi han havde spillet Comedie iblandt dem og vundet Bifald[3]); en lignende Begivenhed forekommer ogsaa i de christelige Tider under Johannes (Aar 423); han gav alle Slaver Friheden, for at styrke sit Partie: hvem anvender Ordet human paa saadanne Handlinger? **Glück** veed ikke, om Høimodighed eller Gjerrighed dikterede den omhandlede Forordning; men han veed heller ikke, om den skyldes Antoninus Pius, eller Antoninus Caracalla; men **Naudet**[4]) har givet en rigtig og udførlig Fremstilling af Sagen, der fuldkommen vilde have erstattet Anmelderen hans Ubekjendtskab med Kilderne[5]). Caracalla handlede

1) Caracallus cap. 5.
2) Lib. 77, cap. 9.
3) Svetonius. Nero cap. 24.
4) 1ste Deel Pag. 51—57.
5) Da Anmelderen maaskee kunde tænke paa en hemmelig Indflydelse af Stoikerne, anmærker jeg, at Caracalla lod kort efter sin Regjerings Tiltrædelse Papinian myrde som Tilhænger af Geta.

altsaa af Gjerrighed og lod de Fremmede dyrt betale den Ære, han viste dem. Det var først Diocletian, i hans Stræben efter at udslette Romernes Supremati, der begyndte at tildele Provindsbeboerne det Gode, som hans Forgjænger i Navnet, men ikke i Virkeligheden havde skjænket dem; han fritog Byerne, men ogsaa Byerne alene, for den Kopskat, der paahvilede dem.

Jeg troer saaledes at have afviist Paastanden om Tilstedeværelsen af en Humanitet under de hedenske Keisere, som lod sig nedarve paa deres Efterfølgere; at have givet et Bidrag til Bekræfteisen af den Sandhed, at den hedenske Oldtid i det Høieste kjendte Borgeren, men ikke Mennesket; at have hævdet Paalideligheden af mit nylig udgivne Skrift og bortrydbet de Tvivl, der hos enkelte Læsere kunne være opvakte om Rigtigheden af den Maade, hvorpaa jeg (især i Indledningen) omtaler Formildelserne under de hedenske Keisere og stiller Hedenskab og Christendom imod hinanden.

Men maa ogsaa Humanitet, det er: en i Erkjendelsen af Menneskenes Lighed grundet Bestræbelse efter at forhjælpe Børnene, Qvinderne, Slaverne, de Nødlidende og Ulykkelige, Undersaatterne selv til den Ret, der tilkommer dem, paa det Bestemteste frakjendes den hele hedenske Oldtid, saa fremgaaer det dog paa den anden Side af de Oplysninger, jeg her har meddeelt, at Følelsen for det Rette og Gode heller ikke fornegter sig ved en fuldkommen Inhumanitet i den hedensk-romerske Lovgivning. Der forekommer undertiden Glimt af en kjærlig og retfærdig Tænkemaade, navnlig hos Diocletian. Noget egentlig humant Fremskridt gjorde han ikke, med Undtagelse af, at han forbød Forældrene at sælge deres Børn; men hans Love vidne altid om Mildhed, Billighed og Orden, og modarbeide, hvad der krænker

Naturen, Ærefrygten og Kjærligheden — hans Livs værste Exemplet er den til det Yderste drevne Selvforgudelse, hvori han taalte endog at kaldes Jupiter. Og dette, at der i Lovgivningen fandtes en Ahnelse af Humanitet, har jeg indrømmet i Striden og allerede yttret i Fortalen til mit tidtnævnte Skrift.

Endnu gjør jeg opmærksom paa, at Paastanden om Humanitetens Tilstedeværelse i den keiserlige Lovgivning førend Constantin kan tænkes beroende paa Jagttagelsen af de Formildelser, hvorved den keiserlige Lovgivning adskiller sig fra Republikens; idet nemlig udvortes, principløse, kun af den forandrede Regjeringsform følgende Formildelser ere blevne ansete for Humanitetshandlinger.

3.

Efter disse Oplysninger har Spørgsmaalet, hvormeget Stoicismen, eller hvormeget Christendommen indvirkede paa de hedenske Lovgivere, liden eller ingen praktisk Interesse. Da imidlertid en Undersøgelse i denne Retning ikke blot vil tilfredsstille en Videbegjerlighed, der kan være opvakt hos Een og Anden, men ogsaa bekræfte Rigtigheden af det vundne Resultat, hidsætte vi Følgende.

Den stoiske Moral lærte at handle i Overeensstemmelse med Naturen, det vil sige, i Overeensstemmelse med Selvkjærligheden. Den paastod, at kun Dyden var altid gavnlig, kun Lasten altid skadelig, og opfordrede til Velvillie og Retfærdighed. „Ingen Sect," siger Seneca, om han ellers fortjener Tiltro, „har større Kjærlighed til Menneskene, eller viser mere Omhu for det almene Vel."

Desuagtet var den stoiske Moral ikke skikket til at danne Mænd, der modarbeidede Livets Onder. De omtalte disse med den største Foragt: alt Udvortes var tilfældigt, var ligegyldigt,

var eens. Syntes Nogen, at hans Lidelser bleve for tunge, havde han under alle Omstændigheder Selvmordets Trøst. „Erindre dig", siger for Exempel den store og vise Epictet, „at Døren er aaben. Vær ikke frygtsommere end Børnene. Men ligesom de, naar Legen ikke behager dem, sige: jeg vil ikke lege mere; saaledes sige ogsaa du under lignende Forhold: jeg vil ikke lege mere, og gaa bort."

Hvad Stoikerne lærte om det Trældoms Aag, hvorunder den hedenske Verden paa saa mange Maader sukkede, synes ikke at være oplyst[1]). Zeno havde een eller slet ingen Træl, dog ikke af Kjærlighed til Menneskene, men af Kjærlighed til sig selv: han vilde være sig selv nok. Derfor tillægger Seneca ham ogsaa „en stræng og mandig Viisdom." Rimeligviis indskrænkede Stoikerne sig til Betragtningen af den aandelige Trældom og den aandelige Frihed. En af deres almindeligste Lærdomme var denne: den Vise er altid fri, alle Andre ere Slaver.

Betragte vi nærmere en af de ypperste af denne Skole, Marcus Aurelius, da finde vi, at han taler meget om at virke for Almeenvellet. „Den Vise forglemmer aldrig," siger han saaledes[2]), „at alle fornuftige Væsener ere forbundne med hverandre, og at det stemmer med den menneskelige Natur, at have Omhu for alle Mennesker." Denne Pligt begrundes nøiere i Udsagn som dette: „Der er overalt kun een Verden, een Guddom, een Materie, een Lov, een for alle tænkende Væsener fælleds Fornuft, een Sandhed og een Fuldkommenhed"[3]). Men som hiin Ligegyldighed for det Udvortes, der

---

[1]) Justi Lipsi manuductionis ad stoicam philos. libri tres. Antverpiæ 1604 pag. 32—42.

[2]) Selvbetragtninger 3, 4.

[3]) Sammesteds 7, 9.

hos Markus Aurelius fremtræder i Optimismens Form[1]), maatte hindre Kjærligheden i at blive til Humanitet, saaledes var der en anden Hindring i den Foragt, som ogsaa denne Vise synes at have næret for uvise og uudviklede Mennesker. Vel erkjender Markus Aurelius i almindelige Udtryk en Lighed, der finder Sted iblandt Menneskene, men han anvender ikke denne Erkjendelse paa de enkelte Grupper af Individer, anvender den til Exempel aldrig paa Slavestanden. Tvertimod læse vi Følgende:[2]) „Den tredie Art af Ting, som den store Hob, dog navnlig de mere Dannede, sætter Priis paa, omfatter de Væsener, som have en fornuftig, det vil ikke her sige en verdensborgerligt sindet, men en kunsterfaren, eller i en og anden Henseende forfinet, eller overhovedet kun en fornuftig Sjæl: derhen hører Besiddelsen af en Mængde Slaver“[3]). Fortidens Lære og Samtidens Institutioner vare af den Beskaffenhed, at dersom Markus Aurelius virkelig skulde antages at have troet paa den menneskelige Lighed, maatte han have udtrykt dette ved specielle Domme, ved at nævne Qvinder, Barbarer, Slaver som af Naturen ligeberettigede med den romerske Borger: da dette ikke er skeet, da han meget mere røber en Uklarhed angaaende Slavens aandelige Værd, mene vi, at saa villig som han var til at virke for „Almeenvellet“, naar dette tænkes at beroe paa en viis og kraftig Haandhævelse af det Bestaaende, kjendte han dog ikke til det, som Christendommen giver Navn af Humanitet.

Og her bemærke vi, at enkelte Hedninger gjerne kunne have

---

1) F. Ex. 4, 23: For mig er Alt harmonisk, som harmonerer med dig, o Verden! Intet kommer mig for tidlig eller for sildig, som kommer dig til rette Tid.

2) 6, 14.

3) Modsætningen er imellem λογικὴ ψυχὴ 'ου μέντοι καθολικὴ og ψυχη λογικὴ καθολικὴ καὶ πολιτικὴ. Distinctionen minder om Aristotelis: Slaven har Fornuft, men føler den ikke.

sagt, at „Trældom er imod Naturen" [1]), uden at en saadan Erkjendelse traadte virksom ind i Livet og førte til Handling. Det er gaaet med Kundskaben om Menneskenes Lighed, som med Kundskaben om den ene, hellige, altstyrende Gud: den blev først klar og levende ved Christendommen [2]).

Men hvad nu Stoikernes Indflydelse paa den romerske Lovgivning under de hedenske Keisere angaaer, da er det for det Første vist, at der existerede stoiske Retsskoler. Disse stiftedes under Octavian af Labeo og Capito. Labeo lagde en ubestikkelig Kjærlighed til Frihed for Dagen; men Capito smigrede Tyrannerne. Labeos Efterfølgere kaldtes Proculianere efter hans Discipel Sempronius Proculus; Capitos Sabinianere efter Masurius Sabinus. Som Proculianere nævnes: Cocceius Nerva den Ældre og den Yngre, Longinus, Pegasus, Celsus den Ældre og den Yngre og Nevatius Priscus; som Sabinianere: C. Cassius Longinus, Coelius, Sabinus, Priscus Javolenus, Alburnius, Valens Tuscianus og Salvius Julianus. Labeo og Proculianerne menes at have holdt sig til den strænge Ret; Capito og Sabinianerne derimod at have anvendt Retten efter Billighed. Men da Capito tjente Tyrannerne, „lader det sig let begribe, af hvad Beskaffenhed denne Billighed var" [3]). Vespasian, Titus, Nerva og Trajan synes at have begunstiget Proculianerne.

---

1) Jeg veed, at Justinian, men ikke at nogen tidligere hedensk Lovgiver har sagt disse Ord. Hermed skal der dog ikke være udtalt nogen Tvivl, om Anmelderen har refereret rigtigt.

2) Et mærkeligt Træk i den romerske Lovgivning, som er forbigaaet i mit Skrift, er dette: De hedenske Lovgivere fastsatte en Gradation af Straffe for de samme Forbrydelser, eftersom de Skyldige vare af forskjellig Stand; de christne Lovgivere satte samme Straffe for samme Forbrydelser. Naudet 2, Pag. 137.

3) Ere Sabinianerne Anmelderens „formildede Stoikere"? — Ortloff ueber den Einfluß der stoischen Philos. auf die römische Jurisprudenz. Erlangen 1797. Pag. 65 sq.

Under Hadrian kom Sabinianerne til størst Anseelse og styrtede deres Modstandere. Fra nu af gik Juristerne en Middelvei imellem Proculianerne og Sabinianerne. Blandt disse nyere Jurister, „herciscundi", udmærkede sig Sextus Pomponius, Æmilius Papinianus, Julius Paulus og Domitius Ulpianus.

Dernæst mener Ortloff, at Stoikerne vare Skyld i, „at der i de til Slaveri saa villige Aarhundreder flete saameget til Begunstigelse af Friheden" [1]); og Mascovius, hvem hiin Forfatter synes at følge, ytrer sig saaledes[2]): „Philosophien, især-deleshed Stoikernes, der hævdede Menneskenes naturlige Lighed, ifølge hvilken Slaverne have samme Oprindelse og leve under samme Vilkaar som alle Andre, har altid i høi Grad antaget sig Frihedens Sag. Efterat (i det hedenske Rom) høisindede Retslærde begyndte at hengive sig til denne, fattedes der mange Bestemmelser i Frihedens Interesse, der stode i Strid med de vedtagne Regler og Rettens Strænghed."

Men Ortloff og Mascovius have taget feil og formodentlig tilskrevet Stoikerne, hvad der i sildigere Tider under christne Keisere skete ved Christendommen. Dette fremgaaer ikke blot af hvad der i disse Oplysninger er meddeelt, men ogsaa af hvad de nævnte Forfattere anføre til Beviis for deres Paastand. Dette indskrænker sig nemlig til faa og ubetydelige Bestemmelser, hvoriblandt disse maae agtes for de vigtigere, at Fosterfordrivelse ikke straffedes som Mord, efterdi Fosteret af Stoikerne ansaaes for en Deel af Moderen[3]), og at Trælle havde Ret til at begaae Selvmord. Glück kommer dem til Hjælp ved at udtale denne Formodning: „det er muligt, at man ved Stoikernes

---

1) Pag. 89.

2) Cap. 9, 26.

3) Dog straffedes Fosterfordrivelse: indignum enim videri potest, impune mulierem maritum liberis fraudasse. Glück 2, Pag. 59.

Lære om Menneskets Værdighed først fandt sig foranlediget til at modsætte sig Salg af Børn" [1]).

Som Modstykke hertil skal jeg give en kort Skildring af den Anerkjendelse, Christendommen fandt hos de romerske Keisere, inden den blev Statsreligion. Tiberius skal have optaget Christus iblandt sine Huusguder. Det samme fortælles om Hadrian, dog med ligesaa liden eller endnu mindre Sandsynlighed. Markus Aurelius kjendte Christendommen, har maaskee fundet Behag i nogle af dens Lærdomme[2]), men hadede og forfulgte de Christne værre end nogen af hans Forgjængere. Under Commodus fandt de Christne Beskyttelse ved hans Concubine Marcia. Alexander Severus dyrkede Christus ved Siden af Abraham og Orpheus og tænkte paa at bygge ham et Tempel; den Sætning: hvad du vil, at Andre skulle gjøre imod dig, det gjøre du imod dem, elskede han saa høit, at han vilde, den skulde indskrives paa Paladset og alle offentlige Bygninger. Philippus skal have været en hemmelig Tilhænger af den christne Lære. Diocletian, der først efter langvarig Overtalelse besluttede sig til at forfølge de Christne, havde Christne i sin umiddelbare Nærhed, saaledes Hofchefen (magister officiorum) Abaucus og flere Eunucher, der havde Forretninger i Paladset.

---

1) 2, Pag. 213. — Det er interessant at see, hvorledes Mascovius umiddelbart efter hiin Paastand om Stoikernes Virksomhed for Friheden, i Følelsen af sine Beviisers Svaghed, nedstemmer Tonen: videas tamen, saaledes fortsætter han, subinde stricti juris rationem libertatibus invidam, præferri benignitati favoris, qva in re an diversæ sectæ diversam viam tenuerint, fuerit disqvivisisse pretium laboris.

2) Tzschirner. Der Fall des Heidenthums. Leipzig 1829. Pag. 304 sq. — Sigwart, Geschichte der Philosophie. Stuttgart 1844. 1 Bind Pag. 181.

* * *

Efterat nu den Paastand, at Humaniteten var tilstede i den romerske Lovgivning, førend Christendommen blev Statsreligion, er afviist, bliver dette Betragtningens næste Gjenstand: at prøve, hvorvidt den kan siges at være indbragt ved Christendommen.

Men angaaende denne Deel af Spørgsmaalet skal jeg henvise til mit Skrift. Her anfører jeg kun: der indkom beviislig ved Christendommen en Humanitet i den folkelige Tænkemaade, der forhen fattedes; og fra Constantin til Justinian udstedtes der mangfoldige Love, der saavel i Indhold som i Form bære Vidnesbyrd om Humanitet.

Og hermed slutter jeg disse „Oplysninger". Den Anmeldelse, der har fremkaldt dem, indeholder endnu Eet og Andet, jeg gjerne skulde gjøre til Gjenstand for en nøiere Undersøgelse, men som ikke vedkommer denne Sag. Kun naar man i en Kritik, hvor Talen er om Christendommens Virkninger, finder det rigtigt at minde om Negerslaveriet og dets Afskyeligheder uden tillige at nævne Bartholomæus de las Casas og Wilberforce, kan jeg ikke undlade at erindre om, at der er Forskjel imellem hvad Christendommen og hvad „de Christne" have gjort og udrettet, og at det Onde, der skeer og er skeet i christelige Lande, ikke har sin Grund i Christendom, men i Mangel paa Christendom.

3die Juli 1852.

II.

Fremstilling af Lactantius's theologiske Lærebegreb med tilføiet Oplysning om, i hvilke Puncter dette er afveget fra hans Tids Kirkelære*).

Af

J. N. Stockholm,
Cand. theol.

Indledning.

Om Lactantii Levnet.

Det er kun faa Træk, som Historien har opbevaret os af Lactantii Levnet og Livsforhold; hans egne Skrifter kunne vel i een og anden Henseende udfylde disse Træk, men i det Hele taget ere de Vink, de indeholde, dog hverken saa mange eller saa betydningsfulde at de kunne hæve hans Historie frem af det Halvmørke, hvori Beretningerne fra Andre lade den blive staaende. I Halvmørket kan man kun utydeligt skjelne Gjenstandenes Omrids; den nærmere Bestemmelse og Begrændsning er overladt Phantasien og

*) Denne Afhandling, oprindelig affattet til Besvarelse af den ved Universitetet i Aaret 1850 fremsatte Prisopgave og tilkjendt Guldmedaillen, meddeles her i en af Forf. foretagen ny Bearbeidelse.

Skarpsindigheder; derfor er det en naturlig Følge, at de samme Omrids under en saadan Belysning for de forskjellige Jagttagere kunne antage en forskjellig Skikkelse. Dette er ogsaa Tilfældet med Opfattelsen af Lactantius. Vi ville her samle de overleverede Træk og fremhæve den Opfattelse, der har den største Sandsynlighed for sig.

Det første Punct, hvis Afgjørelse er nødvendig, er Bestemmelsen af Forfatterens Individualitet ved Hjælp af Navnet, og allerede her viser sig Virkningen af Halvmørket. Der bliver nemlig Spørgsmaal, om Forfatteren hedder blot Lucius Firmianus Lactantius, eller om hans fuldstændige Navn er L. Cæcilius Firm. Lact. Saa betydningsløs denne Navnestrid end synes, faaer den dog en vis Betydning derved, at det tildeels kommer til at afhænge af dens Udfald, om Bogen De mortibus persecutorum kan tilskrives Lactantius eller ikke. Af denne Bog, der i lang Tid blev anseet som tabt, existerer der nemlig kun eet Manuskript. Det tilhørte i sin Tid den Colbertinske Bogsamling, og blev for første Gang udgivet af Baluzius, Bibliothekar ved Bogsamlingen, i Aaret 1679. Bogens Titel i dette Manuskript er følgende: Lycii Cecilii liber ad Donatum Confessorem De mortibus persecutorum. Dersom det nu var sikkert, at Lactantius ikke heed Cæcilius, maatte man nødvendigen frakjende ham Forfatterskabet til denne Bog. Men Sagen er ingenlunde sikker; thi omendskjøndt flere endog af de ældste Haandskrifter af Lactantii Værker ikkun bære Navnene Firmianus Lactantius, er der dog nogle, der have den fuldstændigere Titel Lucius **Cælius** Firm. Lact., og eet enkelt, som hidrører fra den samme Colbertinske Bogsamling, har endog Navnet Luc. **Cæcilius** Firm. Lact. Man kan nu vel tænke sig, at Navnet, saaledes som det som oftest findes, er blevet skrevet med en Forkortelse; at det derimod skulde være blevet forøget med Tillæg af Cælius eller Cæcilius, mangler al Grund og følgelig al Sandsynlighed, med

mindre dette Tillæg er en ægte Bestanddeel af Navnet; thi Haandskrifterne ere naturligviis ældre end Navnestriden. Vi maae derfor slutte os til den almindelige Antagelse, at Forfatteren har hebdet Luc. Cælius eller Cæcilius Firm. Lact., ved hvilken Antagelse det følgelig ikke bliver nødvendigt at benægte hans Forfatterskab til den omtvistede Bog.

Lactantius er født i Midten af det tredie Aarhundrede, formodentlig i Afrika. Det vides ikke med Vished, men man slutter det deraf, at han, efter Hieronymi Beretning, var en Discipel af Arnobius, der gav Undervisning i Rhetorik i Byen Sicca i Africa propria. Der har imidlertid været fremsat Formodning om, at ikke Afrika, men Italien var hans Fødeland [1]), og man har grundet denne Formodning paa hans Navn Firmianus, der skulde være ham tillagt, fordi han stammede fra Firmium i Picenum, og man har støttet Formodningen paa den Hypothese, at Arnobius ogsaa havde doceret Rhetorik i Rom. Men da det er usikkert, om Arnobius har været i Rom, og endnu usikrere, om han har opholdt sig der i længere Tid som Lærer i Rhetorik, og da det tillige er uden Exempel, at Italienere reiste til Afrika for deres Studiums Skyld, bliver den Mening dog altid den sandsynligere, at Lactantius er født i Afrika. Et mere positivt Vidnesbyrd taler ogsaa herfor. Iblandt L.'s tabte Skrifter befandt sig nemlig, efter Hieronymi Vidnesbyrd, et i Hexametre affattet Digt, betitlet Ὁδοιπορικὸν de Africa usque Nicomediam, som menes at have indeholdt en digterisk Beskrivelse af Forfatterens egen Reise fra Afrika til Nicomedien. Thi det er sikkert, at Lact. paa Opfordring af Keiser Diocletian har begivet sig til Nicomedien, for der at give Undervisning i romersk Veltalenhed.

Han var af hedensk Herkomst og oplært i Hedenskabet.

---

1) Cent. Magdeburg. Cent. IV, c. 10.

Derom vidner ikke alene den Aand, der gaaer igjennem hans Skrifter, men han beretter det ogsaa paa flere Steder med meget tydelige Ord, som det synes. Saaledes i Epit. 48: „Nos qui sumus ex gentibus," i De ira Dei 2: „liberati ab errore, qvo implicati tenebamur, formatiqve ad veri Dei cultum, justitiam disceremus," og i Inst. div. VII, 27: „objectis erroribus, qvibus antea tenebamur, ad æterna cælestis thesauri præmia dirigamur." Ikke desto mindre er af hans ivrigre Forsvarer, Nicolaus le Nourry[1]), bleven fremsat den Paastand, at han stedse har været Christen, men han meddeler intet tilfredsstillende Beviis for sin Paastand.

Man mangler Beretning om Tiden, paa hvilken Lactantius er gaaet over til Christendommen, men formodentlig har han ikke endnu været Christen, da han forlod Afrika; thi Keiser Diocletian vilde neppe have kaldt en Christen til Lærer. Lactantius bedømmer desuden selv sin Virksomhed som Lærer i Veltalenhed paa en saadan Maade[2]), at han neppe har kunnet forene denne Virksomhed med sit Kald som Christen[3]). Hans Overgang til

---

[1]) Apparatus ad Bibliothecam maximam veterum patrum. Paris 1715. Tome II: Dissertatio in Lactantium. S. 578.

[2]) Qvæ professio (Sandhedens Forkyndelse) multo melior, utilior, gloriosor putanda est, qvam illa oratoria in qva diu versati, non ad virtutem, sed plane *ad argutam malitiam* juvenes erudiebamus. Inst. div. III, 13.

[3]) Naar Schröckh (Christliche Kirchengeschichte, 5 Th. S. 233) antager, at Lactantius maaskee er bleven omvendt til Christendommen i Afrika af Arnobius, da er dette vistnok en Feiltagelse allerede af den Grund, at Arnobius selv, ifølge Eusebii Chron., først antog Christendommen i Aaret 326. — Cent. Magdeb. Cent. IV, c. 10, S. 620 antager, at han alt var Christen, førend han kom til Bithynien. — Lenglet du Fresnoy henlægger Omvendelsen til Asien og til Aaret 295. (Lactantii opera omnia edidd. Joannes Baptista le Brun et Nicolaus Lenglet du Fresnoy. Paris 1748. Præf. in Lact.). Der er Intet, der taler imod dette Aarstal, men der er heller Intet, der taler for det.

Christendommen bliver nok derfor rigtigst henført til hans Ophold i Nicomedien.

Angaaende det Tidspunct, da han forlod Afrika og drog til Bithynien, har man heller ikke sikkre Efterretninger. Diocletian besøgte efter sin Regjerings Tiltrædelse ikke Asien førend i Aaret 289. Omtrent til denne Tid har man meent at kunne sætte Lactantii Reise.

Medens han var Rhetor i Nicomedien, indskrænkede hans Virksomhed sig til Ungdommens Underviisning; han fremtraadte aldrig som Sagfører[1]). Paa Grund af den romerske Dannelse og det latinske Sprog havde han kun ringe Fremgang i den græske Stad, saa at han af Mangel paa Tilhørere omsider gav sig til at være Forfatter (Hieron.). Han opholdt sig endnu i Nicomedien, medens den Diocletianske Forfølgelse rasede, og forlod først Staden, da han i en høi Alder af Keiser Constantin den Store blev kaldet til Gallien for at forestaae og lede Keiserens Søn Crispus's Studier. Ifølge Eusebii Chron. var det i Aaret 317 han, som Følge af den keiserlige Kaldelse, reiste til Gallien; det var i det samme Aar Crispus af Faderen blev udnævnt til Cæsar.

Efter denne Tid tabes han ganske af Sigte; Historien beretter Intet om hans sidste Leveaar. Ved Gisning antager man, at han er død kort efterat Constantin lod Crispus dræbe, og før Aaret 330.

Han levede i stor Armod; ofte manglede han endog Livets første Fornødenheder[2]), men Nogle have meent, at hans Trang hidrørte fra et frivilligt Valg og var en Følge af hans christe-

---

1) Qvippe qvi forum ne attigerim qvidem. Inst. div. III, 13.

2) Lactantius, vir omnium suo tempore eloqventissimus, sed adeo in hac vita pauper, ut plerumqve etiam necessariis indiguerit, nedum deliciis. Euseb. Chronic.

lige Grundsætninger; i sine Skrifter anpriser han nemlig i stærke Udtryk Fattigdommens Fortjenstlighed og Værd.

Om Lactantii Skrifter.

Hieronymus har meddeelt følgende Fortegnelse over Lactantii Skrifter: Habemus eius Symposium, qvod adolescentulus scripsit Africæ, et Ὁδοιπορικὸν de Africa usqve Nicomediam hexametris scriptum versibus, et alium librum, qvi inscribitur Grammaticus, et alium pulcherrimum de ira Dei, et Institutionum divinarum adversus gentes libros septem, et Ἐπιτομὴν eiusdem operis in libro uno ἀκεφάλῳ, et ad Asclepiadem libros duos, de Persecutione librum unum, ad Probum epistolarum libros qvatuor, ad Severum epistolarum libros duos, ad Demetrianum auditorem suum epistolarum libros duos, ad eumdem de Opificio Dei vel formatione hominis librum unum.

I Udgaverne af Lactantii Værker findes i Almindelighed et Digt betitlet Symposium, indeholdende en Samling af 100 versificerede Gaader, men det er uvist, om dette Arbeide er Lactantii Symposium, eller om det skal tilskrives en ellers ubekjendt Digter Symposius. Ligeledes findes i Samlingerne tre andre Digte: Carmen de Phœnice, De pascha og De passione Domini, der formodentlig med Urette af Nogle ere blevne tillagte Lactantius; thi de findes ikke i Hieronymi Fortegnelse og bære tildeels endog Titel af andre navngivne Forfattere. I ethvert Tilfælde ere de uden synderlig Betydning.

Ὁδοιπορικὸν og Grammaticus, der begge antages at hidrøre fra den første Tid af Lactantii Ophold i Asien (290), ere tabte. De to Bøger ad Asclepiadem tilligemed de 8 Bøger, som indeholdt Breve til Probus, Severus og Demetrianus, ere ligeledes tabte.

Det ældste af de to tilbageblevne Værker bliver saaledes

De opificio Dei, der er af væsentlig naturhistorisk Indhold. Forfatteren synes heri at ytre sig med nogen Tilbageholdenhed og Forsigtighed om de religiøse Materier paa Grund af Tidernes Haardhed (c. 20). Det er derfor uden Tvivl med Rette blevet henført til den Diocletianske Forfølgelsestid (310). En Plan til et større Værk har allerede under Affattelsen af De opificio Dei foresvævet Lactantius. Han meddeler nemlig (c. 20) sin Beslutning, at ville skrive en Gjendrivelse af de forskjellige hedenske Philosophers Lære, ledsaget af en Fremstilling af den ene rette Vei til Saligheden. Det var denne Plan, som han senere realiserede i sit Skrift Divinæ institutiones.

Det næste Skrift i Tiden er *De mortibus persecutorum*. Dets Plan er at afgive Vidnesbyrd om Guds Forsyn og om Guds retfærdige Straffedomme ved en Skildring af den ulykkelige Skjæbne, som ramte dem, der ved Forfølgelser søgte at udrydde Christendommen. Bogen begynder med Nero og gjennemgaaer de historiske Begivenheder indtil Diocletian; den dvæler især ved Forfølgelserne under denne Keiser og hans Medregenter, meddeler det Edict, som Licinius udstedte til Gunst for de Christne 313, og slutter med Beretningen om Diocletians Datter Valerias Henrettelse (314 eller 315). Skriftet kan altsaa ikke være forfattet før 315. Men da det antager Licinius for de Christnes Beskytter og ikke kjender noget til de af ham senere anstillede Forfølgelser, kan man heller ikke sætte det synderligt længere ned i Tiden. Det er vel altsaa affattet umiddelbart efter den Diocletianske Forfølgelses Ophør, medens Rædselsscenerne endnu vare i friskt Minde og fremkaldte en Bitterhed, hvoraf Bogen ogsaa synes at bære Spor. Denne Bog, der, som alt er anført, i lang Tid betragtedes som tabt, blev af dens første Udgiver, Baluzius, betegnet som Lactantii Værk, fordi den bar hans to Navne Lucius Cæcilius, fordi dens Sprog efter hans Mening lignede det, som findes i Lactantii uomtvistede Vær-

ker, og endelig fordi Lactants efter Hieronymi Beretning havde forfattet et Skrift De persecutione. Uagtet der er bleven gjort Indsigelse imod denne Mening, navnlig af Le Nourry[1]), der, paa Grund af Titelens Afvigelse fra den af Hieronymus anførte og paa Grund af Sprogets unægtelig eiendommelige Karakter, antog dens Forfatter Lucius Cæcilius for en ganske Anden end Lactantius, har den dog hævdet sin Plads iblandt de Lactantianske Skrifter, og ansees i Almindelighed for at tilhøre ham. Den er forøvrigt fremtraadt i en temmelig ufuldkommen Skikkelse, da det udgivne Manuskript var skrevet af en ukyndig Haand og desuden havde lidt meget af Tidens Tand.

Efter De mortibus persecutorum følger *Divinarum institutionum libri septem.* Planen hertil er alt angivet. Lactantius vil bevise Hedenskabets Intethed, dets Selvmodsigelser og Afskyeligheder, og i Modsætning hertil fremstille de Christnes fromme Vandel og bevise deres Troes Sandhed ved en klar og tydelig Udvikling af deres Lære og deres Forhaabninger. Og hertil følte han sig nærmest opfordret, forbi der netop, imedens han opholdt sig i Bithynien, der var fremtraadt to hedenske Philosopher — af hvilke den Ene uden Tvivl var Hierocles — som havde forhaanet de Christne paa enhver Maade og i Skrifter søgt at opløse og gjendrive Christendommen (V, 2.). Forarbeiderne til Div. inst. skrive sig altsaa allerede fra hans Ophold i Bithynien, men Fuldendelsen tilhører en senere Tid, da han ikke længere var der[2]) Affattelsestiden maa altsaa falde efter hans Reise til Gallien 317. Men paa den anden Side er der Tale om Forfølgelser, som endnu fandt Sted i andre

[1]) Appar. ad Bibl. max. patr. T. II: Diss. in L. Cæcilii libr. de mortib. persecut. S. 1658 ff.

[2]) Han skriver nemlig: cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem V, 2, og: vidi ego in Bithynia . . . V, 11.

Lande[1]), hvilket kun kan passe paa Licinius's Forfølgelser, der indskrænkede sig til Orienten og forefaldt i Aarene 320 og 21. Det er desuden tydeligt, at han sigter til Licinius, naar han siger: Qvidam probitate ficta viam sibi ad potentiam muniunt .... Sed ii, cum esse cæperint propositi ac voti sui compotes, et summum potentiæ gradum ceperint, tum vero simulatione deposita mores suos detegunt, rapiuntqve omnia et violant et vexant, eosqve bonos, qvorum causam susceperant, inseqvuntur, et gradus, per qvos ascenderunt, amputant, VI, 6. Affattelsen maa altsaa henføres til Aarene 320 eller 321. Paa Grund af de store Uovereensstemmelser i Manuscripterne, paa Grund af Dedicationen til Constantin, der synes at antyde hans Eneherredømme, og paa Grund af enkelte Ytringer, der synes at hidrøre fra en senere Tid — som f. Ex. den, at i de fleste Codices Arianerne nævnes iblandt Kjætterne, IV, 30 — har man fundet sig foranlediget til at opstille den ikke usandsynlige Conjectur, at Lact. selv senere i Aaret 324 har foranstaltet en ny Udgave af dette Værk.

Han forbeholder sig særskilt at give en vidtløftigere Udvikling af det righoldige Stof om Guds Vrede[2]). Som en Følge af dette Løfte fremgik senere hans Skrift *De ira Dei*, i hvilket han stiller sig den Opgave, gjennem en Polemik mod de forskjellige philosophiske Anskuelser, navnlig mod Epicuræernes, at udvikle det sande Begreb om den guddommelige Vrede.

---

1) Nam malis, qvi adhuc adversus justos in aliis terrarum partibus sæviunt, . . . omnipotens mercedem sceleris exsolvet, I, 1. — Spectatæ sunt, spectatunturqve adhuc per orbem terræ pænæ cultorum Dei, in qvibus cruciandis nova et inusitata tormenta excogitata sunt, VI, 17.

1) Sed seponatur interim locus hic nobis de ira Dei disserendi, qvod et uberior est materia et opere proprio latius exeqvenda II 17 (18).

Hans sidste Værk er det Udtog af Institutiones divinæ, som han forfattede paa Pentadii Forlangende. Det var allerede paa Hieronymi Tid for en stor Deel gaaet tabt, men er endelig af Chr. M. Pfaff fuldstændigen udgivet i Paris 1712 efter et Haandskrift paa det kongelige Bibliothek i Turin. At der er hengaaet en længere Tid imellem Udgivelsen af Inst. div. og Affattelsen af dette Skrift, kan man see af en Ytring i Fortalen: Qvanqvam divinarum institutionum libri, qvos *jampridem* conscripsimus etc. Endskjøndt *Epitome ad Pentadium* i det Væsentlige ikkun er en forkortet Omskrivning af det større Værk, mangler det dog ikke Interesse; thi deels kommer der dog i enkelte Puncter adskilligt Nyt til, deels træde Forfatterens Tanker tydeligere frem, fordi man faaer en Omskrivning, ikke en ligefrem Gjentagelse, og altsaa har de samme Tanker i en dobbelt Form.

Disse ere de Værker, i hvilke Lactantius har nedlagt Frugterne af sine mangesidige Studier og store Lærdom, i hvilke han har givet Eftertiden et Mønster paa skjøn og fuldkommen Fremstillingsmaade, og ved hvilke han har erhvervet sig det aldrig bestridte Tilnavn Cicero Christianus. Ogsaa hans almindelige Navn Lactantius antages af de Fleste at være ham tillagt paa Grund af hans store Veltalenhed („a lacteo eloqventiæ flumine")[1]. Hans Værker have paa Grund af deres Formskjønhed naaet en saa uhyre Udbredelse, at ingen af de classiske Forfattere i Henseende til Udgavernes Talrighed kan stilles ved Siden af Lactantius.

Men det Samme, der saaledes giver ham eiendommelige Fortrin, det Samme medfører ogsaa hans eiendommelige Mangler. Det udstrakte Bekjendtskab, som han havde til alle paa hans Tid baade

---

[1]) Exundans lacteo torrente Lactantius. Petrarcha: De otio religiosorum lib. II.

bekjendte og mindre bekjendte Philosopher, og den levende Interesse, hvormed han i det mindste i sin tidligere hedenske Periode har fulgt deres Lærdomme, har gjort ham selv til philosophisk Eklektiker og givet hans hele Fremstilling et philosopherende Anstrøg. At Eklekticismen var hans Standpunct, bevises let af hans egne Ytringer. Efterat han har paastaaet: Si ergo singulæ sectæ (philosophorum) multarum sectarum judicio stultitiæ convincuntur, omnes igitur vanæ atqve inanes reperiuntur, III, 4, kan han selvfølgelig ikke slutte sig til nogen bestemt Retning i Philosophien; men dog mener han, at Sandheden, ja endogsaa den hele Sandhed findes hos Philosopherne. Han siger: Facile est autem docere, pæne universam veritatem per philosophos et sectas esse divisam .... Qvod si exstitisset aliqvis, qvi veritatem sparsam per singulos, per sectasqve diffusam colligeret in unum, ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Han hylder altsaa den philosophiske Eklekticisme. Han lader sig derfor heller ikke nøie med at bevise den christelige Læres Sandhed af Skriftens og Troens Vidnesbyrd, han søger meget mere at bevise den ved Citater af hedenske Viismænd og Digtere. Hvorvel denne Taktik kan have sin store Berettigelse i Værker, der, saaledes som Divinæ institutiones, væsentlig gaae ud paa at bekæmpe og overbevise hedenske Modstandere, er det dog et paafaldende Misforhold, der finder Sted imellem Maœsen af disse fremmede, udenfra hentede Vidnesbyrd og det ringe Antal af dem, som hentes indenfor det christelige Gebeet. Navnlig ere Citater af det Nye Testament en meget stor Sjeldenhed i Lactantii Skrifter.

Paa Grund af sin philosophiske Retning giver Lactantius sin hele Fremstillingsmaade et Anstrøg af Philosophie, men ofte bliver det heller ikke mere end et Anstrøg; thi han er Eklektiker, og en just ikke meget dybsindig Eklekliker. Hans egentlige Styrke bestaaer i hans Veltalenhed, og det hænder vel ikke sjeldent, at

den philosopherende Methode maa tjene til Skjul for en stærkt markeret Spidsfindighed[1]), eller at Philosophien og de philosophiske Tanker alene blive anvendte som et Middel for Veltalenhedens fuldere og mere glimrende Fremtræden.

Mere skarpsindig end dybsindig, mere Taler end Philosoph, maa Lactantius være langt bedre skikket til at bekæmpe og nedbryde de hedenske Religioners og tildeels ogsaa de hedenske Philosophers Vildfarelser, end til at fremstille den christelige Læres Sandheder i deres guddommelige Simpelhed og Eenfoldighed. Man vil ogsaa finde, at de polemiske Partier i hans Skrifter i Almindelighed ere de heldigste. Allerede Hieronymus har gjort denne Jagttagelse: **Lactantius, qvasi qvidam fluvius Tullianæ eloqventiæ, utinam tam nostra potuisset confirmare, qvam facile aliena destruxit (Epist. ad Paulinum).** Derimod lider hans Fremstilling af Christendommen af væsentlige Mangler. Om man end for en Deel kan undskylde disse dermed, at han ikke egentlig var Religionslærer iblandt de Christne, og at det snarere har været hans Hensigt at bekæmpe de hedenske Religioner og omvende deres Bekjendere, end at foredrage og bevise den christelige Troeslære med dogmatisk Nøiagtighed, saa maa man dog tillige indrømme, at han derved ikke var berettiget til at forvandske denne ved at fremsætte saadanne af dens Lærdomme, som han endnu ikke havde forstaaet at tilegne sig, og som netop derfor i hans Fremstilling maatte fremtræde i et feilagtigt Lys. Det er imidlertid et Factum, at han har gjort dette, og Grunden hertil kan kun være den, at han, uagtet han var bleven Christen, ikke har følt Nødvendigheden af at opgive sine tidligere Philosophemer. Her har man tillige et Beviis paa, at han ikke var nogen stor Philosoph; thi hans Philosophie og hans Christendom staae ikke sjeldent i en skarp Modsætning til

---

1) Som et enkelt betegnende Exempel kan anføres I, 16.

hinanden, uden at han, som det synes, i mindste Maade bliver sig denne Modsætning bevidst. Nemesis kommer over ham i Form af Selvmodsigelse. Han begynder i Almindelighed med simpelthen at gjøre den kirkelige Lære til sin, men derpaa gaaer han videre og begynder at anvende sin philosopherende Methode, og med Eet bliver Resultatet et ganske andet end den kirkelige Lære, som han begyndte med. Under hans Bestræbelser for at gjøre Alting klart, tydeligt og begribeligt, smutter punctum quæstionis bort under hans Hænder, og han bliver staaende midt i den uløste Modsigelse. Beviis herfor og Exempler paa saadanne Modsigelser findes i det Følgende.

En vis tvetydig Dobbelthed bliver herved et eiendommeligt Kjendemærke paa Lactantii theologiske Lærebegreb. Man skal ikke kunne anføre noget Punct — eller dog kun et eneste, nemlig Chiliasmen — af dem, han har behandlet, for hvilke man ikke af hans Skrifter kan anføre Citater, der stemme overeens med Kirkelæren, men paa den anden Side er han alligevel i mange Puncter bleven beskyldt for Heterodoxie, og man kan i hans Skrifter meget vel samle Citater, der bevise Beskyldningens Sandhed. Paa Grund af denne Dobbelthed kan man, ved eensidigen at fremhæve den ene eller den anden Side med et Skin af Sandhed, fremstille Lactantius enten som et Mønster paa Orthodoxie eller som et afskrækkende Exempel paa Vildfarelse og Kjætterie. Den sidste Vei er bleven indslaaet af Antonius Raudensis, der, fordi han var eensidig og stillede Sagen paa den yderste Spidse, blev Gjenstand for en Mængde heftige Angreb og bevirkede, at den modsatte Vei ogsaa blev forsøgt. Nicolaus le Nourry af Maurinernes Congregation har bestræbt sig for i en meget udførlig Afhandling[1]) at godtgjøre, at Lactantius i alle Puncter var i god Overeensstemmelse med den catholske

[1]) App. ad Bibl. max. PP. T. II. Diss. in Lactantium, S. 501—1171.

Lære. Men, var Antonius Naudensis eensidig, saa er Le Nourry det ogsaa; hans Fremgangsmaade bestaaer i alene at gjøre opmærksom paa saadanne Yttringer, der stemme med Traditionen og derimod i Taushed forbigaae de modstridende. Naar han engang imellem ogsaa tager disse med, saa er det blot for at sige, at de naturligviis maae forklares i Overeensstemmelse med hine, endskjøndt det Modsatte vel snarere maatte være det Rigtige. Thi det kan af mange Grunde have været Lactantius magtpaaliggende, at være i god Forstaaelse med den almindelige Kirke; derimod synes der ikke vel at kunne anføres nogen Grund for, at han skulde fremsætte en fra Kirken afvigende Lære, dersom den ikke hidrørte fra hans personlige Overbeviisning.

Allerede Pave Gelasius I anførte Lactantii Bøger iblandt „Apokryypherne."

I.

Fremstilling af Lactantii theologiske Lærebegreb.

Ved Fremstillingen af Lactantii Lærebegreb maa det være magtpaaliggende, ikke blot at gjengive de mere iøinefaldende, eller, om jeg saa maa sige, grovere Grundtræk, men det maa være ligesaa magtpaaliggende at bevare de finere Eiendommeligheder, det Personlighedens Anstrøg, der skimter igjennem Behandlingen af det almindelige Stof. Den individuelle Karakteer yttrer sig ikke blot i særegne Tanker, men ligesaa meget i Tankens særegne Indklædning og i en særegen Tankegang, saa at en Reproduction af Tanken i almindelige Udtog ikke vilde frembyde noget Mærkeligt, men det Mærkelige kommer først frem, naar man optager Tanken i dens givne Form. Naar man altsaa lykkelig skal undgaae at udslette det Karakteristiske, bliver det nødvendigt at holde

sig saa nøie til Lactantius's egen Udtryksmaade som muligt. I den følgende Udvikling gives derfor ikke en fri Bearbeidelse, hvilket vilde være et Brud paa den tilbørlige Troskab, men det er Lactantius selv, der træder frem, tænkende paa sin egen Maade og talende med sin egen Tunge. Kun i Ordningen af Stoffet og de derved nødvendiggjorte Overgange — at Fremstillingen kunde blive sammenhængende — er en friere Virksomhed kommen til, dog saaledes, at det ogsaa har været Formaalet, kun at lade den fremtræde som tjenende, at lade den underordne sig Læremesteren, for kun at tale saaledes, som han i det givne Tilfælde rimeligviis vilde have talt.

Om Begrebet Religion; aabenbaret Religion.

(1,1*). 2,3. 4,28. 5,9. 7,9. De ira Dei 12.)

Gud har knyttet Mennesket til sig ved Kjærlighedens Baand — derfor bør Mennesket tjene ham som Herre og lyde ham som Fader — af dette Baand (a religando) har Religionen sit Navn. Den i Religionen indeholdte Kundskab om Gud og den deraf følgende Dyrkelse danner den væsentlige Forskjel imellem Mennesket og Dyrene; derfor er Religionen Menneskets eiendommelige og Menneskets væsentlige Formaal. Religionslæren maa følgelig indeholde Læren om vore Forhaaaninger, vort Liv, vor Frelse, vor Udødelighed, eller, for at nævne Alt under Eet, den maa indeholde Læren om Gud. Her nævnes Problemer, der tillige ere Tilværelsens Grundproblemer, til hvis Randsagelse en indre Drift driver og stedse har drevet Mennesket, uden at det dog har kunnet naae sit tilsigtede Maal med at løse dem. Thi Sandheden er den høieste Guds, Alskaberens Hemmelighed; Men-

*) Hvor Citater angives uden nærmere Antydning af Skriftet, betegnes stedse Hovedværket: Divinarum institutionum libri VII.

nesket formaaer ikke at fatte den ved egne Kræfter alene. Dersom den menneskelige Tanke kunde omfatte den evige Guddoms Planer og Raadslutninger, vilde der ikke længere være Forskjel imellem Gud og Menneske. Men Gud har dog ikke villet, at Mennesket i sin Søgen efter Viisdommens Lys skulde vedblive at vanke vildfarende om i Mørket, uden Frugt af sin Anstrængelse; idet han selv paalagde sig at aabne dets Øine og at kundgjøre det Sandheden, har han baade beviist den menneskelige Viisdoms Intethed og lært den vildfarende Verden at kjende den Vei, der fører til Udødelighedens Maal.

Den oprindelige Religion og den forchristelige Religionsudvikling.

(1, 3. 4. 5. 2, 1. 2. 13. 4, 11. 17. 20. 5, 5. 6. Epitome 25. 43.)

Dersom Menneskene havde villet fastholde Tanken om deres Bestemmelse, da vilde de først og fremmest have lært deres Gud at kjende; da vilde de have fulgt Dyden og Retfærdigheden, da vilde de ikke have underkastet sig jordiske Skabninger, og ikke have attraaet de udenskabelige Nydelsers dødbringende Behageligheder. De vilde have agtet sig selv høiere og indseet, at der er mere i Mennesket end det, som synes, indseet, at dets store Betydning kun kan hævdes ved den sande Guds Dyrkelse. Men den oprindelige og umiddelbare Gudserkjendelse gik snart tabt ved Djævelens og Dæmonernes forførende Snedighed, og det er forunderligt at see, hvorledes den ene Gud, Alskaberen og Alstyreren, i den Grad af Menneskene er bleven overgivet til Forglemmelse, at de for ham foretrække forlængst afdøde og begravede Jordmennesker. Og denne deres Vildfarelse kunne de ikke engang undskylde med Uvidenhed; thi vi see ofte Afgudsdyrkerne bekjende og forkynde den øverste Gud: hverken i deres Eder eller deres Ønsker nævne de Jupiter eller nogen af de mange andre Afguder,

men Gud. Saaledes bryder Sandheden frem endog af Menneskets modstræbende Bryst; selve Naturen tvinger den frem. Men det er ikke naar Lykken smiler; thi naar Nydelsen af Guds Velgjerninger fornemmelig burde stemme Mennesket til Taknemmelighed for hans Godhed, glider Tanken om ham lettest ud af Erindringen. Derimod er det under Skjæbnens tunge Omskiftelser man anraaber hans Hjælp og søger Tilflugt hos ham, og naar Ulykken er forbi, Faren og Frygten borte, da iler man atter til Afgudernes Templer, bekrandser dem, tilbeder og offrer til dem. Dette vilde være uforklarligt, dersom vi ikke vidste, at der er en forkeert Magt, som stedse er Sandheden fjendsk, som glæder sig ved de menneskelige Vildfarelser, hvis eneste og stadige Beskjæftigelse det er at udbrede Mørke og forblinde Menneskenes Sind. Thi det er en vildfarende Mening, naar Nogle paastaae, at Afgudsdyrkelsen har existeret fra Verdens Begyndelse, at Hedenskabet er ældre end den sande Religion; denne, der var den opoprindelige, forsvandt ikke engang aldeles, men blev tilbage hos det Folk, der kaldes Hebræer. Først efterat den ogsaa her i mange Maader var bleven formørket og forvandsket formedelst Folkets Gjenstridighed, blev det en Nødvendighed, at den gjenoplivedes ved en guddommelig Aabenbaring i Christus, og ved denne Aabenbaring udbredtes den tillige til alle Folkeslag.

Menneskeslægten var altsaa før Christendommen nedsunken i Afsindighed. Menneskene antoge mange Guder og dyrkede mange Guder. Deri viser Afsindigheden sig; thi Fornuften kan kun finde Hvile i Monotheismen. Det er dens nødvendige Resultat at indsee, at Alt er frembragt af Een, og at Alt styres af den samme Ene. Dette er en Følgeslutning, der ligefrem fremgaaer af Betragtningen af det guddommelige Væsen. Guddommen, der maa tænkes som den evige Fornuft, maa nødvendigen være fuldkommen i enhver Henseende. Derfor kan den kun være een. Den absolute Magt fastholder altid sig selv: den

er derfor urokkelig og uforanderlig, kan Intet tabe af sin Magt og kan Intet vinde i Magt. Den Konge, som var i Besiddelse af det hele Jorderige, vilde unægtelig være den mægtigste; thi ham tilhørte Alt overalt. Men dersom Flere dele Magten, besidder den Enkelte mindre Magt, da han maa holde sig indenfor sin Deel. Paa samme Maade er det med Guddommen: dersom der ere flere Guder, have de mindre Magt, da de ere Flere om at dele den. Ifølge Fuldkommenhedens Begreb kan den fuldkomne Magt kun være i den, i hvem den er heel og og udeelt, ei i den, i hvem der kun er en Deel. Dersom Gud altsaa er fuldkommen, som han bør være, kan han kun være een, for at al Magt kan være i ham. Dersom der ere flere Guder, fattes den Ene den Magt, som de Andre ere i Besiddelse af, og jo flere de ere, desto svagere blive de. Magten kan end ikke deles eengang; thi det, der deles, kan gaae til Grunde. Men Gud er evig og uforkrænkelig; den guddommelige Magt kan derfor aldeles ikke deles. — Den Indvending, som hentes fra Verdens-Storhed, som om en saa umaadelig Masse ikke kunde styres af Een, er altsaa falsk, thi den ene Stærke og Almægtige er mere nødvendig end de mange Svage, af hvilke hver Enkelt maa tænkes enten ikke at kunne overskride sine Grændser, eller, dersom han kan det, derved at maatte fordrive en Anden fra sin Magt, hvilken Antagelse viser sin Forkeerthed deri, at Splid og Uenighed bliver en nødvendig Følge, saaledes som Homer ogsaa forestiller Guderne indbyrdes kæmpende med hinanden for og imod Troia. Resultatet vilde blive, at Alt maatte opløses og styrte sammen.

Polytheismens Følgesvend var Billeddyrkelsen. Menneskene dannede sig Billeder af deres Guder og tilbade i Billederne deres egne Hænders Gjerninger. Dersom der indvendes, at det ikke var Gjerningen selv, men dem, efter hvis Lignelse de vare dannede, hvis Navne de vare helligede, der tilbades, hvorfor

hævede man da ikke Blikket op imod Himlen? Hvad betyde da Templerne og Altrene og Billederne? Billederne ere enten Minder om Døde eller Fraværende. Ere Guderne døde, hvem er da saa taabelig at tilbede dem? Ere de fraværende, see de ikke hvad vi gjøre, og høre de ikke hvad vi bede, da fortjene de heller ikke Dyrkelse. Men dersom de som Guder ikke kunne være fraværende, men see og høre Alt, da ere Billederne overflødige; det er nok i Bønnen at nævne deres Navne, da de høre Alt. „Men de ere kun nærværende ved deres Billeder.“ Det forholder sig da med dem, som Folketroen mener, at det forholder sig med de Afdødes Sjæle, der siges at vanke om ved Gravhøiene, der indeslutte Levningerne af deres Støv. Men dersom Gud er nærværende, er et Billede af ham unødvendigt. Vil den, som henter Trøst og Glæde ved dagligen at betragte en fraværende Vens Billede, vedblive at betragte Billedet, naar Vennen er vendt tilbage og er nærværende? Nei, han vil da glæde sig ved den umiddelbare Beskuelse af Vennen selv. Dersom Billedet af et Menneske saaledes er overflødigt, naar Mennesket selv er nærværende, da er Billedet af Gud, hvis Kraft og Aande er udgydt overalt, i Sandhed altid overflødigt. Den Levende og Evige kan ikke betegnes ved døde Figurer, som Menneskefingre have forfærdiget af Steen, Kobber eller andet Stof, men Mennesket selv, som lever, føler og bevæges, er hans Billede. Stenen og Kobberet, som først ved Menneskets Haand har modtaget Form og Skjønhed, er en Frembringelse af Mennesket, og Frembringeren er større end det Frembragte, men der er dog Ingen, som seer op til ham, og Ingen, som dyrker ham, endskjøndt det er en **Grundvildfarelse, at der kan være mere i Værket end i Værkmesteren.** Ikke engang hvad Mennesket selv er i Besiddelse af, kan det meddele Naturen; det kan hverken give den Syn eller Hørelse, hverken Tale eller Bevægelse. Er det derfor ikke en sand Taabelighed at troe, a en saadan Statue, der kun

er en svag Afskygning af Menneskets Væsen, skulde være et virkeligt Billede af Gud?

Sandhedens egen Kraft er imidlertid saa stor, at den paatvinger sig Enhver, der vil benytte sine Øine, hvor svage disse end ellers kunne være. Den mangler derfor heller ikke Vidnesbyrd, ikke engang hos dem, hvis Værker man pleier at anføre imod den sande Religion. Endskjøndt nemlig Digtere og Philosopher ikke have kunnet erkjende Sandheden, ere de dog blevne overvundne af den. Man finder derfor Spor af den hos Digtere som Orpheus, Hesiodus, Maro, Ovid, hos Philosopher som Thales, Pythagoras, Anaxagoras, Zenon; thi hvad enten man kalder den høieste Magt Natur, eller Æther, eller Fornuft og Viisdom, eller Nødvendighed, eller guddommelig Lov, eller hvadsomhelst Andet: Alt betyder i Grunden det samme, det betyder Gud. Aristoteles og Plato, Cicero og Seneca nævne endog denne Magt med sit rette Navn. Det kan saaledes tilstrækkeligen eftervises, at de meest begavede Mænd have ahnet Sandheden, og de vilde have grebet den, dersom de ikke vare blevne henrevne af indgroede falske Forestillinger, saa at de troede, der ogsaa vare andre Guder foruden den ene; men denne Tro bragte dem til at personificere Gjenstande og Kræfter, som Gud har skabt til Menneskets Tjeneste, og til at ansee dem for, og dyrke dem som Guder.

Sandheden fremtraadte dog klarest i Jødedommen. Den er udtalt af Propheterne, som, hvor mange de end ere, alle forkyndte den ene Gud; thi det var Mænd, som vare opfyldte af denne Guds Aand (unius Dei spiritu pleni — divini spiritus passi sunt instinctum 4, 5 — ex spiritu Dei futura cecinerunt 7, 18), og derfor samstemmende kunde forkynde Sandheden og det, der skulde skee i Fremtiden. Af Modstanderne kaldes de Afsindige og Bedragere, men Overeensstemmelsen i deres Spaadomme, som vi daglig see mere og mere at opfyldes,

viser, at de ikke rasede; thi den Rasende forudsiger ikke tilkommende Ting, heller ikke taler han sammenhængende. Ligesaa lidt kan man beskylde dem for at være Bedragere, som afholdt Andre fra al Svig, som aldrig stræbte efter Vinding, som ikke bekymrede sig om Livets fremtidige Fornødenheder, men vare tilfredse med den Føde, som Gud meddeelte dem for at tilfredsstille Øieblikkets Trang. Forfølgelse, Pinsler og Død var deres Høst. De havde saaledes hverken Villie eller Aarsag til at bedrage, men de vare sendte af Gud for at forkynde hans Herlighed, og for at revse den menneskelige Daarskab.

Men Jøderne levede i Uenighed, og Jødedommens Repræsentanter forkyndte selv Jødedommens Ophør. Micha propheterede om en tilkommende Lovgiver, idet han siger: „en Lov skal udgaae fra Zion, og Guds Ord fra Jerusalem"; thi den første Lov, Moseloven, blev ikke givet paa Zions Bjerg, men paa Oreb. Selv Moses havde forudsagt, at Gud i den tilkommende Tid vilde sende den største Prophet, en Prophet, som skulde være over Loven og forkynde Guds Villie for Menneskene. Igjennem Lovgiveren selv forjættede Herren at sende sin Søn, en levende og nærværende Lov, den gamle Lovs Ophævelse, for endelig ved den Evige at stadfæste den evige Lov. Esaias propheterede om Omskjærelsens Ophævelse ved at forkynde en tilkommende Hjertets og Aandens Omskjærelse. Kjødets Omskjærelse mangler sand Grund; thi dersom Gud havde villet, havde han fra Begyndelsen dannet Mennesket uden Forhud; men denne første Omskjærelse var et Sindbillede paa den anden og betegner, at vi bør blotte Brystet, d. e. vandre et aabent og oprigtigt Levnet, saa at vi ikke skjule nogen beskæmmende Forbrydelse i Samvittighedens hemmelige Gjemme. — Ligesaa forholder det sig med Forbudet imod Nydelsen af Svinekjød, hvorved betegnes Afholdelse fra saadan Synd og Ureenlighed, som Svinet er Sindbillede paa, for at Mennesket ikke, ved at tjene sin Bug og sin Vellyst, skal blive

udygtig til Retfærdighedens Udøvelse. Og paa samme Maade sigte alle den jødiske Lovs Forskrifter til at fremme Retfærdighedens Udøvelse, idet de ved deres symbolske Betydning igjennem det Kjødelige og Sandselige opklare de aandelige Gjenstande.

I Jødedommen er der altsaa vel noget Forgængeligt og Skjult, men derfor er der ingen Modsætning imellem den gamle og den nye Pagt, men den nye er den gamles Opfyldelse, og og ved begge er Pagtstifteren den Samme, nemlig Christus, som ved sin Død skjænkede os det evige Liv i Arv, efterat han havde gjort Jødefolket arveløst.

Den philosophiske Udvikling.

(2, 3. 7. 8. 3, 1—4. 6. 11. 15—16. 27. 5, 8. 7, 7. Epitome 30—33. De ira Dei 1. De opific. Dei 15.)

Førend Christendommens Fremtrædelse havde Forholdene altsaa dannet sig saaledes, at næsten hele Verden ved Djævelens og Dæmonernes Indflydelse var bleven opfyldt med falske Religioner. Men naar Religionen, hvis Formaal det er at gjengive Sandheden, er falsk, saa kan den ikke opfylde dette Formaal, men Sandheden selv bliver mere eller mindre forfalsket i den falske Religion. Den efterlader derfor altid en Trang og en Længsel, som vil drive Mennesket til at forsøge at udfinde Sandheden ved egne Kræfter. Naar det først føler Tvivl om Religionen, vil det ikke længere lade Religionen som saadan gjælde for Sandhed; det vil undersøge denne forefundne Sandhed og overbevise sig om, at den kan udholde Fornuftens Prøvelse. Viser det sig, at den ikke kan bestaae denne Prøve, saa opgives Religionen, og Mennesket stræber at gribe Sandheden ad en anden Vei, ved Tanken og Erkjendelsen. Thi Gud har givet Alle Viisdom for at udgrandske og overveie Sandheden, og ligesom Solen er Øinenes, saaledes er Viisdommen Sjælens Lys. De,

som uden Prøvelse billige enhver Overlevering og lade sig lede af Andre som ufornuftige Dyr, gjøre Affald paa al Viisdom. Men den menneskelige Viisdom har en Grændse, ud over hvilken den ikke kan komme; den kan kun erkjende det Falske som falsk, men ikke udfinde det Sande; thi at vide Sandheden er alene den guddommelige Viisdom givet, og af sig selv kan Mennesket ikke naae dette Viisdomstrin, dertil maa det underviises af Gud. Da Tænkerne imidlertid ikke fandt Sandheden i de falske Religioner, og da de ikke kunne indsee, hvorfor, eller af hvem, eller paa hvad Maade den sande Religion, om den existerede, kunde være bleven undertrykt — dette er en Hemmelighed, som alene tilhører Gud — saa overlode de sig til deres egen Fornuft alene. Deres Viisdom maatte da nødvendigen slaae over i Daarskab, om de end fremdeles bevarede et Anstrøg af Viisdom. De sluttede fra de falske Religioners Vildfarelser til den sande Religions Ikke-Tilværelse, de paastode, at der ingen sand Religion gaves. Disse Tænkere ere kaldte Philosopher; de naaede det høieste Trin af den menneskelige Viisdom, idet de indsaae, hvad der ikke var, men det, som var, formaaede de ikke at udsige. Selv en Cicero maa udbryde: Utinam tam facile vera invenire possem, qvam falsa convincere." At de, da de desuagtet vilde fremstille Sandheden, maatte geraade i idel Vildfarelse, derom indeholde de os overleverede guddommelige Skrifter fuldgyldige Vidnesbyrd. Men da Mange ikke desto mindre blive skuffede ved deres skjønne Fremstillingsgave og ved den lokkende Klang i deres Ord, er det ikke overflødigt at møde dem paa deres eget Gebeet og gjendrive dem med Beviser, at ikke Nogen skal lade sig forlede af Viisdommens hæderlige Navn, eller lade sig bedaare ved en tom Veltalenheds Glimmer, saa at han fæster mere Lid til det menneskelige end til det guddommelige Ord. I det guddommelige Ord er Sandheden bleven os overleveret korteligen og uden Udpyntning, da det ikke sømmede sig for

Gud, naar han vilde tale til Menneskene, at ledsage sine Ord med Beviser, som om de ikke skulde troes ogsaa uden Beviser; men han har talet, som det sig burde, som den øverste Dommer over alle Ting, hvis Sag det ikke er at argumentere, men at forkynde: saa er det. Han har ikke heller kundgjort os mere end det, som var af Vigtighed at vide, for at opnaae Livet; han har fortiet det, som alene angaaer en nysgjerrig og vanhellig Begjerlighed. Men vi, som i de enkelte Puncter have det guddommelige Ords Vidnesbyrd, skulle bestræbe os for at paavise, med hvor langt sikkrere Beviser Sandheden kan forsvares end det Falske, naar endog det Falske kan forsvares saaledes, at det pleier at synes sandt.

For det Første vidner selve Navnet Philosophie, at Philosophien ikke er Viisdom; thi den, som søger efter Viisdom, er endnu ikke viis, han søger netop for at blive viis. Og det er ikke af Beskedenhed, Philosopherne kalde sig saaledes: Pythagoras, som først opfandt dette Navn, og selv var en Deel visere end de, som før ham havde anseet sig selv for vise, indsaae, at Viisdommen ikke kan naaes ved nogen menneskelig Bestræbelse. Derfor kaldte han sig en Philosoph, d. e. Een, som søger efter Viisdom. Dersom Philosophien altsaa søger Viisdommen, er den ikke selv Viisdommen; thi den Søgende er nødvendigen Eet, og det Søgte et Andet. Men Philosopherne søge ikke engang Viisdommen; ved deres Stræben kan man ikke komme til den. Dersom denne Stræben indeholdt Evne til at finde Sandheden, dersom den var ligesom en Reise til Viisdom, da vilde den engang have naaet sit Maal, og Viisdommen vilde være fundet; men da dette ikke er Tilfældet, er det klart, at Philosopherne ikke ere i Besiddelse af Viisdom. Hvad enten de altsaa søge Viisdommen eller ikke, saa ere de ikke vise; thi det kan aldrig findes, som enten ikke søges paa den rette Maade, eller overhovedet slet ikke søges.

Philosophien bestaaer af to Dele: Viden og Gisning. Viden kan ikke have sin Oprindelse af Geniet, kan ikke opnaaes ved Tankens egen Bevægelse; thi at være i Besiddelse af oprindelig Viden er ikke Mennesket givet, det er eiendommeligt for Gud. Den dødelige Natur er ikke modtagelig for anden Viden, end den, som kommer udenfra. Derfor har Gud i sin Viisdom givet os Syn, Hørelse og de øvrige Sandser, for at Viden igjennem dem kan trænge ind til Sjælen. Men ved dialektiske Kunststykker og ved Conjecturer at ville erholde Viden om saadanne Ting, som ikke kunne være Gjenstand for Sandsningen, er ligesaa urimeligt, som om man vilde udvikle, hvorledes en eller anden fjerntliggende By seer ud, om hvilken man ikke har hørt andet end dens Navn. Og dersom vi ville hævde os Viden om det, der ikke kan vides, da synes det i Sandhed, at vi ere afsindige. Philosophien har derfor kun Gisningen tilbage; thi det, som man ikke veed, er Gjenstand for Gisning eller Formodning. Philosopherne vide altsaa ikke Sandheden; thi Viden gaaer paa det Visse, Formodningen derimod paa det Uvisse. Philosopherne ligesom drive om paa et uhyre Hav uden at vide, hvorhen de komme, da de hverken kjende nogen Vei eller følge nogen Fører. Men ligesom Sømanden, for ikke at fare vild, maa tagttage Himlens Lys, saaledes maa ogsaa den, der vil finde den rette Vei igjennem Livet, ikke see ned til Jorden, men see op til Himlen, eller for at tale tydeligere: han bør ikke følge noget Menneske, men Gud.

Idet Philosopherne saaledes drive paa det Uvisse, er det en naturlig Følge, at de blive indbyrdes uenige. Den ene Sect omstyrter hvad den anden har opbygget. Sandheden kan derfor ikke sættes i nogen enkelt af dem, heller ikke i dem alle tilsammen; thi de ophæve og qvæle hinanden indbyrdes. De have et Sværd til Angreb, men mangle et Skjold til Forsvar. Men

ved at tilintetgjøre sig selv viser Philosophien sig tom og intetsigende.

Dens Tomhed kan ogsaa sees ved at betragte dens Indflydelse paa det virkelige Liv: Philosophernes modstridende Bud ophæve enhver Rettesnor for et sandt sædeligt Liv, og dersom det var Philosophien; som skulde virke oplysende i denne Henseende, vilde Ingen kunne være god uden at være Philosoph, og de, som ikke havde lært Philosophie, vilde altid Alle være onde. Men da der fremstaaer og altid er fremstaaet Mange, som vare gode uden at have havt nogen Theorie om det Gode, medens der derimod sjeldent er nogen Philosoph, som udretter noget Rosværdigt i Livet, maa Enhver kunne indsee, at disse Mennesker ikke kunne være Lærere i en Dyd, hvortil de selv trænge. Dersom Nogen med Omhyggelighed vil undersøge deres Sæder, vil han finde dem vredagtige, gjerrige, lidenskabelige, hovmodige og frække; de skjule deres Laster under Viisdommens Kaabe og gjøre hjemme det, som de have lastet i deres Skoler.

Men naar Viisdommen ikke lægger sig for Dagen i Handling, for deri at øve sin Kraft, er den tom og falsk. Det sømmer sig for de Gode at gribe virksomt ind i Livet, ikke i skjulte Afkroge at give Leveregler, som de ikke selv efterleve.

Indtræffer endog det Tilfælde, at Philosopherne lære det Samme, som Christendommen lærer, saa have deres Bud alligevel ingen Vægt, fordi de ere menneskelige og mangle den høiere, guddommelige Autoritet. Ingen fæster sin Lid til dem, da den, der hører, anseer sig selv for ligesaa godt at være Menneske som den, der lærer, og det vilde være eenfoldigt at rette sig efter Noget, hvorom det kan være tvivlsomt, om det er sandt eller falskt.

Er der da aldeles ingen Viisdom til? Jo der er. Den er skjult tilstede hos Philosopherne, og det vilde være let at paavise, hvorledes næsten hele Sandheden adspredt er tilstede hos dem. Vi paastaae, at ingen Sect har været saa vildfarende,

ingen Philosophie har været saa fattig, at den ikke har seet Noget af det Sande; men idet de blive afsindige af Modsigelseslyst og forsvare deres egne falske Sætninger, omstyrte de med det Samme de sande Sætninger, som ere opstillede af Andre. Det er ikke saa meget Sandheden, der har listet sig bort fra dem, som det er deres egen Feil, der har ladet dem tabe den, og, dersom der opstod Nogen, som samlede og ordnede den Sandhed, der er splittet ad imellem de enkelte Secter, da vilde han ikke afvige fra os. Men det kan Ingen gjøre undtagen den, som veed det Sande, og Ingen kan vide det Sande uden at være oplyst af Gud.

Nogle Philosopher troede, at man kunde vide Alt; derved viste de, at de ikke vare vise. Andre troede, at man Intet kunde vide; derved viste de ligesaa tydeligt, at de ikke heller vare vise; thi at vide Alt, det tilhører Gud, og Intet at vide er eiendommeligt for Dyret. Men der er en Mellemvei, som tilhører Mennesket; det er en Viden, forenet og blandet med Uvidenhed. Vi ville derfor ikke vide mere, end vi kunne vide, men det, vi kunne vide, ville vi heller ikke opgive.

Forholdet mellem Viisdommen og Religionen.

(III, 11. 13. 15—16. 30. IV, 1. 4. V, 1. 4. Epit. 41.)

Paa dette Punct viser Religionen sin Nødvendighed. Mennesket er faret vild, fordi det enten har grebet Religionenen alene, med Forbigaaelse af Viisdommen, eller Viisdommen alene, med Forbigaaelse af Religionen, endskjøndt begge nødvendigen høre sammen. Thi Gud har nedlagt en dobbelt Drift i Menneskets Natur, een som søger Religionen, og een, som søger Viisdommen. Men den sande Religion og den sande Viisdom ere Eet.

Vi gribe Religionen, for at vi kunne vide, at den menneskelige Aand er udødelig, da den baade længes efter og kjender

Gud, som er udødelig; og Kundskaben bevirker, at vi erkjende, hvorledes vi skulle naae Udødeligheden, det høieste Gode; Dyden, at vi naae den. Det Ene uden det Andet formaaer Intet. Det er derfor nødvendigt at udsige, at de, som antage Philosophien for Viisdom, ere i Vildfarelse. Her er ikke Plads for Letsindighed: i Enighed maae de lide Straf, som have ladet sig bedaare enten af en tom Maske eller af en falsk Formodning; thi der er intet Princip, ingen Regel for at leve retteligen, undtagen i den ene, sande og himmelske Viisdom. Da den jordiske er falsk, bliver den broget, mangfoldig og modsat sig selv. Men ligesom Sandheden kun er een, saaledes maa Viisdommen ogsaa nødvendigen være een; thi hvad der er sandt og godt, kan ikke være fuldkomment, undtagen det er enkelt.

Vi ophæve derfor Philosophien, fordi den er en Opfindelse af den menneskelige Tænkning. Vi forsvare Viisdommen, fordi den er en guddommelig Overlevering, og vi vidne om, at den bør tilhøre Alle. Ingen kan med Rette kaldes et Menneske, undtagen den, som er viis.

Men Viisdommen kan ikke udskilles fra Religionen, og Religionen ikke fra Viisdommen; thi den samme Gud bør baade erkjendes, hvad der er Viisdommens, og æres, hvad der er Religionens Sag. Men Viisdommen gaaer forud, Religionen følger efter; thi det Første er, at kjende Gud, det Andet, at dyrke ham. Saaledes have begge Benævnelser den samme Betydning, endskjøndt de synes at være forskjellige; de ere ligesom to Strømme, der flyde ud af een og samme Kilde; Viisdommens og Religionens Kilde er Gud, og dersom de to Strømme forvilde sig fra ham, maae de nødvendigen udtørres. Viisdommens er kun forenet med Religionen, hvor een Gud dyrkes, hvor det hele Liv og den hele Virksomhed henføres til eet Hoved og bringes i een Sum, hvor de samme, som ere Guds Præster, ogsaa ere Lærere i Viisdom. Her er baade Religionen i Viisdommen og Viis-

dommen i Religionen: de kunne ikke adskilles; thi at være viis er intet andet, end at dyrke den sande Gud. I Christendommen have vi Viisdommen i denne inderlige Forbindelse med Religionen, og deraf sees, at begge nødvendigen ere sande, medens Philosophien og Polytheismen derimod ved deres Splidagtighed vise, at de hverken indeholde den sande Viisdom eller den sande Religion: Philosophien kunde ikke gribe Sandheden, og Polytheismen kunde ikke begrunde sig selv, da den manglede Grund. I Christendommen have vi den guddommelige Underviisning, der var bleven nødvendig for Mennesket, og alene paa denne beroer Menneskets hele Haab og Frelse. Hver den, som vil være viis og salig, han høre derfor Guds Stemme, han lære Retfærdighed, han foragte det Menneskelige og holde sig til det Guddommelige, at han kan naae det gode Maal, til hvilket han er født.

Den aabenbarede Religions Kilde.

(I, 1. IV, 20. V, 2—4. VI, 1.)

I den hellige Skrift (sanctæ, sacræ, cælestes, divinæ litteræ) er den guddommelige Aabenbaring indesluttet. Den er deelt i to Testamenter: det, som gik forud for Herrens Lidelse og Død, d. e. Loven og Propheterne, som Jøderne bruge, og som kaldes det gamle Testament, og det, som er skrevet efter Herrens Opstandelse, som vi bruge, det nye Testament. Det første blev af Christus efter hans Opstandelse forklaret for Disciplene; før kunde det ikke forstaaes, fordi det var en Forkyndelse om ham selv og hans Lidelse. Et Testament er nemlig tillukket og forseglet; derfor kan man ikke vide, hvad der staaer i det, og det kan ikke faae Gyldighed, førend Testator er død. Testamentet kunde derfor ikke aabnes, det vil sige den guddommelige Hemmelighed kunde ikke opklares og forstaaes, dersom

Christus ikke havde lidt Døden. Det nye Testament er saaledes det gamles Opfyldelse.

Disse Skrifters Guddommelighed indsees saavel af Spaadommenes Opfyldelse, som af deres indbyrdes Overeensstemmelse. Hvorledes kunde nogen ulærd Mand forfatte Skrifter, der passe saa nøie ind i hinanden, Skrifter, der ere frie for al Uovereensstemmelse, da endog de lærde Philosopher som Plato og Aristoteles, Epicur og Zenon modsagde sig selv. Det er Løgnens Natur og Særkjende, at den ikke kan hænge sammen, men hiin Tradition stemmer overalt overeens med sig selv, forbi den er sand, og i denne Consequens ligger dens overbevisende Kraft. Og Forfatterne have ikke opdigtet Religionen for Fordeels og Behageligheds Skyld; thi baade i deres Lære og deres Liv foragtede de enhver Vellyst og Alt, hvad det pleier at ansees for Goder; de ikke alene gik Døden imøde for Troen, men de vidste ogsaa og forudsagde selv, at de gjorde det, og Tilhængerne af deres Lære have altid senere gaaet lignende Skjæbner imøde. Forfatterne skrive under Inspiration af den guddommelige Aand, og den samme Aand inspirerer endnu stedse Lærens Forkyndere og Forsvarere.

Er den hellige Skrift saaledes guddommelig, saa er den ogsaa den rigeste og fyldigste Kilde for vor Lære. Den er det Væld, til hvilken enhver anden Udvikling maa føres tilbage.

Læren om Gud.

Guds Væsen og Egenskaber.

(I, 1-3. 7. 8. II, 2. 5. 8. 12. 16—17. III, 3. IV, 2—3. 17. 29. V, 7—8. 19. VI, 9. 24—25. VII, 2—3. 21. De ira Dei 4—6. 8. 12—13. 15—16. De opificio Dei 2—3.

Gud er Navnet paa den høieste Magt (nomen summæ postetatis), den evige Fornuft (æterna mens), der som saadan

maa være fuldkommen i enhver Henseende. Førend Gud var der Intet; thi han er alle Tings Ophav (ipse est origo rerum). Han er altsaa avlet af sig selv før Tingenes Begyndelse (ante omnia ex se ipso procreatus); thi han har den evige Livskilde i sig selv (vitalis fons perennis), og han alene var fra Evighed af og bliver stedse i al Evighed. Men hans Oprindelse er ufattelig, derfor bør vi end ikke spørge om den. Som selvbevidste Væseners Skaber er han selv den selvbevidste Personlighed (Deus ipse intelligentia, ipse *sensus* ac ratio est). Hans Væsen er aandeligt (substantia spiritalis est), og han er ikke bundet til noget legemligt Stof (a corpore soluta et libera). Som Aand er han uforkrænkelig og uimodtagelig for al Liden (incorruptibilis, impassibilis). Som den evige Aand er han hævet over al Kjønsforskjel, der, nødvendig for Mennesker og Dyr til Slægtens Forplantelse, alene er begrundet i den legemlige Substans. Uagtet vi kalde den eensom og forladt, som ikkun er een, er han dog salig; thi han har sine Tjenere, Englene, og han hviler ikke ubevægelig i sig selv, men han er i idel Virksomhed; hans Guddomsaand er udbredt overalt og kan intetsteds være fraværende (numen atqve spiritus ubiqve diffusus, abesse nunqvam potest). Han er den ene mægtige og som saadan almægtig: han kan Alt (potest omnia), han kan, hvad han vil (potest, qvidqvid velit), der er Intet, som er umuligt for ham. Som hans Kraft er stor i hans Værkers Udførelse, saaledes er hans Viisdom stor i at udtænke og fuldende dem. Han kjendte selv sine Værker, derfor kan Intet være skjult for ham, men Alt ligger klart for hans Guddomsblik; han veed Alt; thi han har Viden i sig selv: han seer ikke blot det Udvortes saaledes som Mennesket, men han seer ogsaa det Indvortes: han gjennemskuer det menneskelige Hjertes Hemmeligheder, de menneskelige Tanker, den menneskelige Villie og de skjulte Forbrydelser. Han seer ikke blot det Forbigangne og

Nærværende; men ogsaa det Tilkommende. Selv er han ophøiet over den menneskelige Tanke og det menneskelige Sprog og ikke kjendt i sit Væsen undtagen af sig selv (inexcogitabilis, ineffabilis et nulli alii satis notus qvam sibi), kjendt af Menneskene, forsaavidt han har aabenbaret sig for dem. Han er Godhedens Kilde, fra hvilken det Gode udstrømmer i Verden, men han er tillige den hellige og retfærdige Gud, der vredes over og straffer det Onde, og dog mod Mennesket en overbærende Fader, fuldkommen i Taalmodighed som fuldkommen i Alt.

Nogle faa og vildfarende Mennesker have meent, at der var ingen Gud; dem er det ikke vanskeligt at gjendrive ved det eenstemmige Vidnesbyrd fra alle Folkeslag, som, uenige i alt Andet, dog ere enige i dette Ene. Og Enhver, som hæver Blikket mod Himlen, maa, om han end ikke kjender den Gud, ved hvis Forsyn alt det, han seer, bliver styret, dog af selve Verdens Størrelse og Bevægelse, Indretning, Fasthed og Skjønhed kunne indsee, at der er en Gud, at det er umuligt andet, end at det, som saaledes bestaaer, maa være bleven udtænkt og udført ved en endnu høiere Viisdom.

Naar Andre paastaae, at Verden selv er levende og viis og derfor Gud, da er det heller ikke vanskeligt at gjendrive dem; thi deres Resultater, at det maa have Bevidsthed, som frembringer bevidste Væsener, og at det maa have Bevidsthed, hvoraf en Deel har Bevidsthed, ere vel sande, men deres Slutninger ere falske; thi det er ikke Verden, som frembringer Mennesket, og Mennesket er ikke en Deel af Verden: den samme Gud, som skabte Verden, skabte ogsaa Mennesket, og Verden er en Bolig for hele Menneskeslægten, men det, som beboes er Eet, og Beboerne er et Andet. Dersom Mennesket var en Deel af Verden, og Verden havde Bevidsthed, fordi Mennesket havde Bevidsthed, saa vilde Verden med samme Nødvendighed være dødelig, fordi Mennesket er dødeligt; ja den vilde endog være

underkastet alle Slags Sygdomme og Lidelser. Og omvendt, dersom Verden er Gud, da ere alle dens Dele ogsaa udødelige, altsaa er ogsaa Mennesket Gud, fordi det er en Deel af Verden, og dersom Mennesket er det, saa ogsaa Lastdyrene, Qvæget og de øvrige Dyre-, Fugle- og Fiskearter, fordi ogsaa disse paa samme Maade ere Dele af Verden. Dette kunde man dog endnu finde sig i; thi Ægypterne dyrke disse Dyr. Men Sagen gaaer endnu videre til den Yderlighed, at ogsaa Frøer, Myg og Myrer med samme Ret synes at være Guder. Beviisførelsen viser sig saaledes absurd, og man maa indsee, at Gud, den Skabende, og Verden, det Skabte, begge maae have deres særskilte Existens. Dersom Nogen sagde, at Pottemageren var eet med Livet, eller Livet var eet med Pottemageren, vilde han ikke synes rasende? Og dog er det den samme Sammenblanding af Kunstneren og Værket, som Hine gjøre sig skyldige i, idet de sammenblande Gud og Verden.

Gud har nok Tilværelse og en Tilværelse, der er adskilt fra Verden, indrømme Andre, men han staaer ikke i noget egentligt Forhold til Verden; han kan hverken sympathisk eller antipathisk sættes i Bevægelse med Verden og dens gjærende Kræfter; thi enhver Lidenskab maa tænkes borte fra Gud, der, naar han tænkes udsat for Lidenskab, ikke kan være fuldkommen, da enhver Lidenskab er Særkjende for Svaghed. Men at forestille sig Gud nedsunken i en ubevægelig Apathie er det samme som at forestille sig ham aldeles fraværende, og dette er igjen det samme som at nægte hans Tilværelse! Denne Consequenses Rigtighed er bleven tydelig for Andre, der derfor ogsaa have tilladt Gud Lidenskaber, men dog med den Indskrænkning, at de have villet skjelne mellem de for Gud sømmelige og ikke sømmelige Lidenskaber: de have saaledes tilladt ham Naaden og nægtet ham Vreden. Men en saadan Adskillelse kan umuligt holde sig. Dersom Gud ikke vredes paa de Ugudelige og Uretfærdige, da

elsker han heller ikke de Fromme og Retfærdige: den, som elsker de Gode, han maa hade de Onde. Ligesom Ingen kan elske Livet uden at hade Døden, eller hige efter Lyset uden Sky for Mørket, saaledes ere Naaden og Vreden ogsaa uadskillelige. Gud bevæges af Vreden, fordi han bevæges af Naaden. Denne Antagelse er Grundlaget for al Religion og al Fromhed; thi dersom Gud Intet ydede sine Tjenere, kunde der ikke skyldes ham nogen Ære, og dersom han ikke vredes paa dem, der ikke tjene ham, kunde der ikke skyldes ham nogen Frygt. Naar man borttager Frygten, opløser man Religionen; thi det, som ikke frygtes, bliver Gjenstand for Foragt, og det, som foragtes, kan aldrig blive Gjenstand for Dyrkelse og Tilbedelse. Men Gudsfrygt er nødvendig; thi den alene kan bevare Menneskenes indbyrdes Samfund, og kun ved Samfundet bliver det muligt at opretholde, styrke og lede Livet. Saaledes leder Betragtningen af den fælleds Tarv ikke mindre end Fornuften og Sandheden selv til den Overbeviisning, at Gud maa være modtagelig for Vredens Lidenskab.

Følger heraf, at det guddommelige Væsen kan sættes i Bevægelse af alle Lidenskaber? Nei. Der kan kun være Tale om saadanne Lidenskaber, der have deres Begrundelse (materia) i Gud selv, i hans eget Væsen. Saaledes maa man udelukke Frygtens Lidenskab; den vilde være ubegrundet i Gud; thi Gud kan ikke være Gjenstand for Vold eller Overmagt. Paa samme Maade maa man udelukke Vellyst, Begjerlighed, Misundelse og alle lignende Lidenskaber, der have deres Rod i det Onde og Lasten. Men baade Naaden og Vreden og Barmhjertigheden have deres tilstrækkelige Begrundelse i det Gode: saaledes naar Mennesket, nedbøiet af Ulykker, tager sin Tilflugt til Gud og bønfalder ham i den Tro, at han kan hjælpe, da har Gud tilstrækkelig Grund til at være barmhjertig; thi han er ikke saa haard og nærer ikke saadan Foragt for Menneskene, at han skulde

nægte de Besværede sin Hjælp. Der gives Uretfærdige og Misdædere; derved er der Grund for den guddommelige Vrede, da det ikke vilde være Ret, om han forblev ligegyldig ved Synet af Misgjerningerne og ikke reiste sig til Hævn: Omsorgen for de Gode maa tilskynde ham til de Ondes Ødelæggelse.

Gud som Skaber. Verdens Skabelse.

(II, 8—12. III, 18. IV, 6. De opif. Dei. 3, 17. 19.)

Da Gud vilde, at der fra det Godes Kilde i ham skulde udgaae ligesom en Strøm, der kunde flyde viden om, frembragte han, førend han grundlagde Verden, en Aand lig sig selv, begavet med Gud Faderens Egenskaber — hellig og uforkrænkelig. Denne Aand kaldte han Søn.

Dernæst skabte Gud en anden Aand, der ikke blev sin guddommelige Oprindelse tro, men blev angreben af sin egen Misundelse. Han er Kilden til alle Onder.

Ved sin førstefødte Søn skabte Gud derefter utallige Aander, som vi kalde Engle.

Endelig skabte Gud Verden. Han frembragte Alt af Intet (omnia fecit ex nihilo). Han danner sig nemlig selv Materien, fordi han kan; thi at kunne er eiendommeligt for Gud, uden at kunne vilde han ikke være Gud.

Det er derfor falskt, naar det læres, at Materien er uskabt. Denne Lære strider for det Første imod Gudsbegrebet; thi dersom Gud Intet kunde skabe undtagen af en allerede tilberedt Materie (nisi ex materia subjacente et parata), nedbroges han i den menneskelige Svaghed: i hvad Henseende vilde den guddommelige Kraft være forskjellig fra Menneskets, dersom Gud ligesom Mennesket trængte til fremmed Hjælp? Han trænger nemlig, dersom han Intet kan udrette, med mindre Materien forstrækkes ham af en Anden. Er dette Tilfældet, da er han ufuldkommen, og

Materiens Ophavsmænd vilde allerede være at ansee for mægtigere, da det er større at frembringe af sit Eget, end at ordne det Fremmede. Men dersom det er umuligt, at Nogetsomhelst kan være mægtigere end Gud, saa maa den Samme, som har dannet Tingene af Materien, ogsaa have dannet Materien selv. Det vilde være nefas, om Gud laante Noget andetstedsfra, da Alt er i ham selv eller af ham selv.

Denne Lære strider endvidere imod Tænkningen; thi dersom Materien er uskabt ligesom Gud, da sættes to evige og det endog hinanden modsatte Magter, hvilket umuligen kan tænkes uden en Opløsning af Alt; thi det er nødvendigt, at de, hvis Magt og Egenskaber ere forskjellige, maae collidere med hinanden. Der kan derfor ikke være to evige Magter; det Eviges Natur maa nødvendigen være enkelt, saa at Alt er udsprunget af dette Ene ligesom af en Kilde. Derfor er enten Gud oprunden af Materien, eller Materien er oprunden af Gud. Hvad der er det Sande, er let at indsee, thi af de to har Gud Personlighed, men Materien mangler den, og Skaberkraften er et Intet uden i en Personlighed. Intet kan begyndes, blive til eller fuldendes, uden at det i Forveien har været udtænkt, hvorledes det kan blive til, og hvorledes det kan vedblive at bestaae, efterat det er blevet til. Endelig frembringer kun den Noget, som har Villie til at gjøre det, og Magt til at fuldføre sin Villie. Det Subjectløse ligger derimod stedse uvirksomt og dorsk, og Intet kan opstaae af Det, der ikke har en selvstændig Villiesbevægelse (motus voluntarius). Gud er altsaa ikke af Materien, forbi det Personlige aldrig kan opstaae af det Upersonlige, en Fornuftig aldrig af det Fornuftløse, det Ulegemlige aldrig af det Legemlige. Men Materien er af Gud. Thi hvadsomhelst der har et Legeme, kan modtage ydre Paavirkning; hvad der kan modtage Paavirkning, kan opløses; hvad der opløses, forgaaer; og hvad der forgaaer, maa nødvendigen have havt en Oprindelse; hvad der er oprun-

det have en Kilde, hvoraf det kunde oprinde, d. e. det maa have en fornuftig Frembringer, og denne er i Sandhed ingen anden end Gud.

Havde Materien altid været, kunde den ikke modtage nogen Forandring. Thi hvad der altid har været, ophører aldrig med at være, og det, som ikke har havt Begyndelse, kan heller ikke have Ende. Dersom Materien altsaa ikke var bleven til, kunde heller Intet blive til af den; men dersom Intet kunde blive til af den, saa var den ikke længere Materie; thi Materie er det, af hvilket Noget bliver. Men det, af hvilket Noget bliver, destrueres og begynder at være Andet. Da Materien nu er ophørt, da Verden blev dannet af den, saa har den ogsaa havt Begyndelse. Materiens Begreb leder altsaa til det samme Resultat, som de foregaaende Betragtninger: det er alene Gud, som ikke er bleven til, og derfor kan han destruere alt Andet, men ikke selv destrueres.

Gud dannede først Himlen og ophængte den i det Høie, at den kunde tjene ham selv til Bolig. Dernæst grundlagde han Jorden under Himlen til Bolig for Mennesket og de øvrige Dyreslægter, og han bestemte, at den skulde omflydes og sammenholdes med Fugtighed. Sin egen Bolig betegnede han med klare Lys, med Solen, Maanen og de funklende Stjerner, men Mørket, der er disse modsat, satte han paa Jorden, der ikke indeholder Lys i sig selv, men kun har det Lys, den modtager fra Himlen. I Himlen satte Gud det evige Lys, Oververdenen og det evige Liv; paa Jorden derimod Mørke, Underverdenen og Døden, Magter, der ere hinanden ligesaa modsatte, som det Gode og Onde, Lasten og Dyden. Jorden selv deelte han ogsaa i to hinanden modsatte Dele, den østlige og den vestlige. Den første tilhører Gud; thi han er selv Lysets Kilde, oplyser Verden og skaber os til et evigt Liv. Den vestlige derimod tilhører hiin forkeerte og forvendte Aand, som altid skjuler Lyset og udbreder Mørke.

Thi ligesom Lyset kommer fra Østen, og i Lyset rører Livet sig, saaledes kommer Mørket fra Vesten, og i Mørket er Død og Undergang. Derefter afsatte han med samme Plan for Øie den sydlige og den nordlige Deel, som ved indre Slægtskab ere forbundne med hine to; thi Syden, som er hedere ved Solstraalerne, grændser nærmest og hænger sammen med Østen, medens Norden, der stivner i Kulde og evig Frost, er underlagt den samme Aand, som besidder den vestlige Deel. Thi ligesom Lyset er modsat Mørket, saaledes er Varmen modsat Kulden. Derfor er Varmen Lyset, Syden Østen nærmest; derfor er Kulden Mørket, Norden Vesten nærmest. Og hver Deel er bleven tildeelt sin Tid: Østen har Foraaret, Syden Sommeren, Vesten Efteraaret, Norden Vinteren. De to Dele, den sydlige og den nordlige, betegne ogsaa Livet og Døden; thi Livet er i Varmen, Døden i Kulden, men ligesom Varmen opstaaer af Ilden, saaledes opstaaer Kulden af Vandet. Og i Forhold til disse Dele ordnede Gud Dagen og Natten. Dagen, der oprinder fra det yderste Østen, tilhører nødvendigen Gud, ligesom Alt, hvad der er godt, men Natten, der kommer fra Vest, tilhører Guds Medbeiler. De bleve frembragte, for at vi i dem kunde see ligesom et Billede paa den sande Religion og den falske Overtro. Thi endskjøndt Solen, som opstaaer til Dag, ikkun er een, oplyser den Alt med der klareste Skin, opliver Alt med den stærkeste Varme; saaledes er det ogsaa med Gud; thi endskjøndt han kun er een, er Majestæten, Kraften og Herligheden dog fuldkommen i ham. Men Natten betegner billedligen den onde Aands mange og forskjellige Religioner; thi uagtet utallige Stjerner synes at straale, bringe de dog ingen Varme, og de formaae ikke ved deres Mængde at overvinde Mørket.

Varmen og Fugtigheden med deres forskjellige og hinanden modsatte Kraft, ere de to Grundprinciper, som Gud med beundringsværdig Viisdom har udtænkt til at avle og opholde alle

Ting; thi **endskjøndt Guds Kraft er i Varmen og Ilden, kunde dog Intet fødes eller hænge sammen, dersom Kuldens og Fugtighedens Materie ikke blev iblandet og tempererede Varmen og dens Kraft; ellers vilde Alt, der begyndte at være, strax gaae til Grunde i Forbrændingen.** Heraclit og Thales have hver seet en Side af Sandheden, men de feilede dog begge; Sandheden er, at Alt avles af begge Materiers Sammenblanding. Ilden kan vel ikke mænges med Vand, fordi disse Elementer ere hinanden fjendske: blandes de, vil det Element, som seirer, fortære det andet. Men deres Substanser (substantiæ) kunne sammenblandes. Ildens Substans er Varme, Vandets Fugtighed. Det ene er ligesom det mandlige Element, det andet som det qvindelige; det ene det active, det andet det passive. Dette Forhold kunne vi see af nærliggende Exempler. Ved Varme og Fugtighed legemliggjøres og belives nemlig Dyrenes Yngel: Legemets Materie er i Fugtigheden, Livsprincipets i Varmen. Naar vi saaledes betragte Fuglenes Forplantelse, kunne vi bemærke, at dersom Varmen ikke udklækker Æggene, der ere fyldte med en tyk Vædske, kan Vædsken ikke blive til Legeme, og Legemet ikke faae Liv.

Af disse to Elementer er det ene fællebs for Mennesket og de øvrige Dyr, det andet er givet os alene. Thi Mennesket, det himmelske og udødelige Dyr, benytter Ilden, som er givet os til Beviis paa Udødeligheden: fordi den er af Himlen, fordi dens Natur er bevægelig og opadstræbende, indeholder den Grunden til Livet. Men de øvrige Dyr, der alle ere dødelige, benytte alene Vandet, som er det legemlige og jordiske Element og dets Natur, bevægelig og nedadstræbende, er Billedet paa Døden. Derfor seer Qvæget heller ikke opad mod Himlen og har ingen Religion, da det ikke kjender til Ildens Brug.

Da Verden var fuldendt, bød Gud de forskjellige Dyreslægter at blive til, to og to af forskjelligt Kjøn. Deres Næring

havde de af Jorden, deres Bestemmelse var at tjene Mennesket, nogle til Føde, andre til Klædning, andre som Lastdyr.

Endelig besluttede Skabenen at berede sig et evigt Rige og at skabe utallige Sjæle, som han kunde meddele Udødelighed og han dannede Mennesket af Jordens Dynd; det er derfor kaldet homo, qvod sit factus ex humo.

Det er følgelig en falsk Anskuelse, naar Nogle mene, at Mennesket altid har været, eller at det af sig selv er opstaaet af Jorden: vi see nye Dyreslægter opstaae, vi see andre forsvinde. Den samme Lov maa gjælde alle: Menneskeslægten maa derfor engang have begyndt at være, og den maa engang ophøre at være, fordi den har havt en Begyndelse. Thi Alt maa nødvendigen existere under tre Tidsformer; de kaldes den forbigangne, den nærværende og den tilkommende Tid. I den forbigangne Tid ligger Tilblivelsen; i den nærværende Tilværelsen, i den tilkommende Opløsningen. Saaledes er det med det enkelte Menneske, der bliver til, idet det fødes, er til, imedens det lever, og ophører at være, idet det døer. Betragter man Menneskeslægten som en Heelhed, da kommer vel den nærværende Tid alene tilsyne, men fra denne kan man slutte til den forbigangne ɔ: Begyndelsen, og til den tilkommende ɔ: Ophøret. Thi da den er, er det klart, at den maa have begyndt at være, da ingen Ting kan existere uden Begyndelse; og da den er begyndt, maa den ogsaa ophøre; thi det kan ikke være udødeligt som Heelt betragtet, der bestaaer af dødelige Dele.

Theorien om generatio æqvivoca er ogsaa urimelig; thi den, som overveier, hvor lang Tid og hvor stor Omhu, der er nødvendig for et Barns Opdragelse, vil indsee, at saadanne af Jorden fødte Børn, som de, om hvem denne Theorie fortæller os, ikke kunde opfødes uden en Opdragers Pleie. Ellers maatte de i lang Tid, fast et heelt Aar, ligge ubevægelige paa den samme Plet, indtil deres Nerver havde fastnet sig, saa at de

kunde røre sig og skifte Plads; men længe forinden vilde de i Jordens Fugtighed, af hvilken de skulde tænkes at drage Næring, og i deres egen Ureenlighed, være geraadede i Forraadnelses- og Opløsningstilstand, og de maatte døe, førend de endnu havde begyndt ret at leve.

Efterat Gud først havde dannet Manden efter sin Lignelse, dannede han ogsaa Qvinden efter Mandens Billede, for at de to Kjøn i Ægteskab kunde forplante deres Afkom og opfylde hele Jorden. Han dannede Mennesket i Analogie med selve Verden, idet han ogsaa i Mennesket nedlagde hine to modsatte Materier: Ild og Vand, Verdens Grundelementer, der i Mennesket ere forenede i fuldkomment Forhold; thi da Legemet var dannet, indaandede han det Livsprincipet af sin Aands evige Livskilde. Mennesket bestaaer saaledes af to modsatte Elementer: Legeme og Sjæl, ligesom af Himmel og Jord, da Aanden, formedelst hvilken vi leve, har sin Oprindelse fra Himlen, er af Gud, Legemet derimod af Jorden, af hvis Dynd det er dannet. Og ligesom det første Menneskes Sjæl, saaledes have ogsaa alle de andre Menneskers Sjæle deres Oprindelse fra Gud. Thi Sjælen avles ikke af Faderen eller af Moderen, heller ikke af begge i Forening: kun Legeme kan fødes af Legemer, men Sjæl ikke af Sjæle. Sjælene have derfor ikke deres Oprindelse fra Forældrene, men fra Gud; det, at vi aande og leve, er en guddommelig Gave. Sjælen bringes ikke ind i Legemet efter Fødselen, som Nogle mene, men strax efter Undfangelsen, naar Fosteret er dannet i Moders Liv efter den guddommelige Lov; thi da lever det allerede og higer ved idelige Bevægelser efter at komme frem; og dersom det døer, maa Moderen nødvendig føde i Utide.

Det guddommelige Forsyn.

(I, 2. 8. III, 20. IV, 3. 10—11. 20. V, 22—23. VII, 2. 6. 28. Epit. 36. 69. De ira Dei 13—14. 17. De mortibus persecutorum).

Med Gudsbegrebet er Forsynsbegrebet ogsaa givet: nægter man det guddommelige Forsyn, nødes man af sine Consequentser til ogsaa at nægte Guds Tilværelse, thi den levende Gud kan ikke være i uvirksom Hvile. Hvile er enten Kjendetegn paa Søvnen eller Døden, og dog har ikke engang Søvnen Hvile: Legemet hviler vel, medens vi sove, men Sjælen omtumles uden Hvile; den danner sig Billeder for sit indre Blik, for ved de vexlende Syner at vedligeholde den naturlige Bevægelse; den søger Beskjæftigelse i Illusionens Rige, medens Legemet drager fornyet Kraft af Hvilen. Den uafbrudte Hvile er altsaa Dødens Mærke, og dersom Døden falder udenfor Gud, kan Gud ingensinde være i Hvile. Dersom der Intet var, hvorfor han havde Forsorg, dersom der Intet var, hvorom han bekymrede sig, da havde han tabt hele sin Guddommelighed. Naar man altsaa nægter Guds Forsyn, da ophæver man med det Samme hans Betydning, hans egentlige Væsen (substantia), og hvad er det andet, end at nægte Guds Tilværelse? Men kan man ikke nægte Guds Tilværelse, saa nødsages man ogsaa til at antage Guds Forsyn; thi den guddommelige Beskjæftigelse og den guddommelige Gjerning kan ikke bestaae i andet end Verdens Bestyrelse. Man kan ikke udgrunde nogen større og værdigere Beskjæftigelse; derfor maa han tænkes at opholde den Verden han har skabt, og at styre den ved sin Kraft. Uden en Styrers lebende Haand kunde Verden desuden ikke bestaae. Ligesom et Huus styrter sammen, naar det er forladt af sine Beboere, ligesom et Skib gaaer til Grunde, naar det er uden Styrmand, ligesom Legemet opløses, naar det er forladt af Aanden, saaledes maatte ogsaa Verden gaae til Grunde, naar den var uden Styrer. Men Verden bestaaer: den har altsaa en Styrer, og denne Styrer er Gud.

Hans Forsyn træder frem i det Hensigtsmæssige i den hele hele Verdensorden. Det ene Skabningens Led er altid Betingelse for det efterfølgende, og det foregaaende tilsigter det efterfølgende. Verden er skabt, for at Mennesket kan fødes; Mennesket fødes for at erkjende Gud, Verdens Skaber; Mennesket kjender Gud for at dyrke ham; Mennesket dyrker ham for at erholde Udødelighedens Belønning, Mennesket erholder Udødelighedens Belønning for bestandig at kunne tjene sin Gud og Fader og være ham et evigt Rige. Dette er Hensigten med alle Ting, dette er Guds Hemmelighed og Verdens Mysterium.

Hans Styrelse og Forsyn viser sig i den historiske Udviklings Gang, i Jødefolkets Udvælgelse og dets Forstødelse, i den evige Raadslutning om Sønnens Kommen til Verden, og i denne Raadslutnings Virkeliggjørelse, i Sønnens Lidelse og Død. Det viser sig i det gamle Testamentes forberedende og forbilledlige Betydning og i det nye Testamentes Opfyldelse, i Propheternes Spaadomme og i den efterfølgende Virkeliggjørelse; det viser sig i det N. T.'s typiske Elementer; det viser sig i Guds egen Forkyndelse om, at hans Beslutning har sat en Ende for den nærværende Tingenes Tilstand.

Men hans Forsyn træder ikke blot frem i det Store, ogsaa i det Mindre: i Omsorg for alle levende Væsener, fornemmelig for Menneskene, som han opholder med utrolig Godhed og pleier med faderlig Ømhed, idet han tager Hensyn til hver især: han er ikke døv mod de Bedendes Bønner, han er ikke blind mod de Dyrkendes Tilbedelse, han lægger Mærke til Menneskets enkelte Handlinger og ønsker, at de skulle være vise og gode, og han er en Hævner over de Uretfærdige og dem, som forfølge hans Dyrkere.

Dersom Nogen synes, at det Onde, som er i Verden strider imod denne Tanke om den almægtige Guds Forsyn, saa maa

han vide, at det Onde ligesaavel er indbefattet i den guddommelige Plan som det Gode, men hvorledes det forholder sig hermed, vil blive Gjenstand for Forklaring i Læren om Djævelen.

Om Guds Skabninger.

Englene.

(I, 7. II, 16. IV, 6. 8. VII, 5. 21.)

Englene ere tause Aander, der ere udgaaede fra Gud. De ere tause, fordi de ikke ere skabte til at forkynde Guds Lære, men blot til Tjeneste. Vor Aande opløses og forsvinder, fordi vi ere dødelige; Guds Aande derimod lever, bliver og føler, fordi han selv er udødelig og Ophav til al Følelse og alt Liv. De ere skabte af Gud med Sønnen og staae saaledes under denne i Værdighed. Deres Antal er uendeligt. Deres Liv ophører ikke, efterat det er begyndt; de have Intet at frygte af det Onde, men selv kunne de vælge det. I dette Tilfælde ville de uagtet deres Ulegemlighed og Udødelighed blive straffede af Gud paa en for os ubegribelig Maade. Derfor maae de frygte Gud. Deres Virksomhed bestaaer alene i at lyde Gud, de gjøre Intet uden hans Befaling og Villie; de ere altsaa hans Tjenere og Sendebud, men de ere ikke selv Guder, ville ikke kaldes Guder og ville ikke dyrkes som Guder. Deres hele Ære er i Gud.

Djævelen.

(II, 1. 8--9. 12. 14. 17. III, 29. V, 7. 22. VI, 6. 15. VII, 4. 26. Epit. 29. De ira Dei 13. De opific. Dei 3.)

Djævelen er Guds anden Søn. Ogsaa han var oprindelig god, men af Misundelse over den Førstefødte, der ved Standhaftighed havde erhvervet sig Gud Faderens Kjærlighed, blev han ved sit eget frie Valg ond. Saaledes er Misundelse Kilden til

alle Onder. Grækerne kalde ham *διάβολον*, og vi kalde ham Anklageren, fordi han angiver for Gud de Forbrydelser, til hvilke han selv forlokker. Fra Begyndelsen af gav Gud ham Magt over Jorden, det vil sige: over alt det Jordiske paa Jorden, over Vesten og Norden, over Mørket og Kulden og Vandet og over det menneskelige Legeme, medens Gud selv umiddelbart besidder Magt over alt det Himmelske, over Østen og Syden, over Lyset og Varmen og Ilden, og over den menneskelige Sjæl. Men det, som er Djævelens, er altid underordnet det, som er Guds: Mørket staaer under Lyset, Natten under Dagen, Kulden under Varmen, Vandet under Ilden, Legemet under Sjælen. Gud er Kilden til det Gode, Djævelen til det Onde, og **det er af disse to Principer det Gode og det Onde opstaaer.** Djævelen er altsaa en Modgud, en Antitheus, en Guds Medbeiler, der i Alt gjør det Modsatte af Gud, altid er en Fjende af det guddommelige Navn, altid en Fjende af det Gode og Retfærdigheden.

Han er en svigagtig Aand, der efterstræber alle Mennesker: han indvikler dem, som ikke kjende Gud, i Vildfarelse, nedsænker dem i Taabelighed, indhyller dem i Mørke, for at de ikke skulle komme til Kundskab om Gud, der alene er Kilden til al Viisdom og et evigt Liv. Og han angriber dem, som kjende Gud, med List og Svig, for at fange dem i Lidenskaber og Begjerligheder, at han kan lede dem i Døden efterat have fordærvet dem ved lokkende Laster. Dersom Snedighed intet kan udrette, bruger han ogsaa Vold og Magt; hans Styrke er i Synden og Løgnen. Det er saaledes ham, der fra Begyndelsen af skjulte den sande Gud for Menneskets Øie, idet han bedaarede med falske og vildfarende Religioner.

Men hvorfor tillader Gud dette? Hvorfor nedstyrtede han ikke strax, ved Overtroens Begyndelse, Djævelen til den fortjente Straf? Aarsagen ligger deri, at Djævelen er nødvendig for ved sin Ondskab at øve Menneskene i Dyden; thi dersom Dyden ikke

fristes og styrkes ved stadig Plage, kan den ikke blive fuldkommen, da den netop bestaaer i en modig og ubeseiret Standhaftighed i at taale det Onde. Naar man derfor ophæver Lasten, ophæver man med det samme Dyden. Hvor der ikke er Last, er der ikke engang Leilighed for Dyden: dersom det f. Ex. er en Dyd midt i Vredens Heftighed at overvinde sig selv og neddæmpe Vreden, hvad der ikke kan nægtes, saa mangler den, som ikke kan vredes, den tilsvarende Dyd. Dersom det er en Dyd at betvinge Legemets vellystige Lidenskaber, er det klart, at den, som ikke føler saadanne Lidenskaber, ikke kan være i Besiddelse af denne Dyd. Dersom det er en Dyd at holde sin Begjærlighed efter fremmed Eiendom i Tømme, saa maa den visseligen mangle Dyden, som mangler de Drifter, ved hvis Overvindelse Dyden skal vise sig kraftig. I Lasten ligger altsaa Dydens Mulighed, Lasten indeholder Materien for Dyden, og ligesom der ikke kan være Tale om Seir, hvor der ikke er nogen Fjende, saaledes kan der ikke være Tale om Dyd, hvor der ikke er Last. Da nu Lasten har sin Oprindelse fra Djævelen, kan der altsaa ikke være nogen Dyd, dersom denne Modstander ophører at være; der kan ikke være nogen Kundskab om Dyden, dersom der ikke er Kundskab om Modstanderen; thi Ingen kan ruste sig med de rette Vaaben undtagen den, som kjender Fjenden, mod hvem han skal ruste sig, og Ingen kan overvinde sin Fjende undtagen den, som i Kampen søger Fjenden selv og ikke hans Skygge. Den, som har Opmærksomheden henvendt paa et feilagtigt Punkt, kan hverken forudsee eller vogte sig for det truende Dødsstød; han maa derfor nødvendigen falde.

Naar man altsaa overveier Forholdene i Verden, vil man kunne indsee, at Intet burde være anderledes, for ikke at sige, at Intet kunde være anderledes; thi Gud kan Alt, men han maa nødvendigen i sin Viisdom og Magt have gjort det, som er det Bedste og Rigtigste, og omendskjøndt han har kunnet, har han

dog ikke villet ophæve det Onde. Det Onde er altsaa i Verden; det nytter ikke at ville bortforklare dets Virkelighed, Forsøget er forgjæves: man kan sige, at der er Meget, som synes ondt, men dog ved nærmere Undersøgelse og ved den tiltagende Kundskab kan vise sig at være godt; at det Gavnlige kun er skjult, men i Tidernes Løb vil opdages, saaledes som det alt er skeet i mange Tilfælde. Men naar det Gavnlige engang opdages, hvori bestaaer dets Gavnlighed da? I at tjene som Middel imod det Onde. Og dog var det det Onde, der skulde fornægtes. Man siger, at naar en Slange brændes til Aske, er den et Lægemiddel imod Slangebid. Men var det da ikke meget bedre, at Slangen slet ikke var, end at den indeholdt et Middel imod sig selv. Kortere og sandere er det, naar man siger, at Gud har fremsat baade det Gode og Onde for Mennesket, fordi han har givet det Viisdom, da Viisdommen netop bestaaer i at skjelne mellem det Gode og Onde, og Ingen kan kjende det Gode og vælge det Gode, undtagen han tillige kjender det Onde og skyer det Onde. Det Gode og det Onde ere saaledes sammenknyttede, at man ved at ophæve det ene tillige med Nødvendighed ophæver det andet. Dersom der intet Ondt var, hvorfor man skulde vogte sig, da manglede Viisdommen sin Forudsætning (materia), men Gud har skjænket Viisdom, fordi Viisdommen er et større Gode, end det Onde er et Onde; thi Viisdommen bevirker, at vi kjende Gud og ved denne Erkjendelse erhverves Udødeligheden. Det Onde viser sig saaledes som nødvendig Betingelse for det høieste Gode.

Imidlertid skal Djævelen ikke altid herske, men naar den nye Tingenes Orden stunder til, skal han gribes og lide sin Straf, saaledes som det bliver berettet i Sammenhæng med Forkyndelsen om de sidste Ting.

Om Dæmonerne.

(II, 14—17. IV, 27. 30. V. 21. VII. 21. Epit. 27—28. De opific. Dei 3. 18—19. De mort. perses. 3. 10.)

Ligesom Djævelen oprindelig var en god Aand og een af Guds Tjenere, saaledes vare ogsaa Dæmonerne oprindelig gode Engle, af hvilke Nogle, da Menneskenes Antal forøgedes, bleve sendte af Gud for at beskytte dem imod Djævelens Svig, og fremfor alt med Befaling til at vogte sig for at tabe deres himmelske Væsens Værdighed ved at beplettes med Besmittelse fra Jorden. Men Jordens snedige Behersker forlokkede dem lidt efter lidt til Laster og forførte dem til at besudle sig selv ved Samleie med Qvinder. Formedelst deres Synder bleve de nu ikke modtagne i Himlen, men de nedsank til Jorden, og Djævelen gjorde dem fra Guds Engle til sine Drabanter og Tjenere. Deres Afkom, som hverken var Engle eller Mennesker, men havde en Art Mellemnatur, blev heller ikke modtaget i Underverdenen. Der opstod saaledes to Klasser af Dæmoner, den ene himmelsk og den anden jordisk.

Disse urene Aander ere Ophavsmænd til det Onde, som skeer, og Djævelen er deres Fyrste. Derfor kalder Trismegistus ham *δαιμονιαρχην*. Grammatikerne sige, at de ere kaldede Dæmoner grasi *δαήμονες* ɔ: kyndige og erfarne, og de ansee dem for Guder, ligesom Dæmonerne ogsaa selv stræbe at hæve sig guddommeligt Navn og Dyrkelse, ikke fordi de ønske nogen Ære, thi hvad Ære kunne de Fortabte have? ikke heller for at skade Gud, som ikke kan skades, men for at skade Menneskene, hvem de stræbe at bortdrage fra den sande Guds Dyrkelse, for at forhindre dem fra at naae den Udødelighedens Belønning, som de selv have forspildt ved deres Ondskab. Fordi de før have været Guds Tjenere kunne de undertiden have en Ahnelse om hans Planer; derved forstaae de saaledes at indblande sig

selv i disse, at det synes, som var det dem, der gjorde det; som Gud dog gjør. Det er vel langtfra ikke om alt Tilkommende, de have Kundskab, thi det er dem ikke givet at kjende Guds Raadslutning til Grunden, men desuagtet have de forstaaet ved deres Kunstgreb at fordunkle Kundskaben om den ene og sande Gud iblandt alle Folk. Naar de adspørges, pleie de at give tvivlsomme og tvetydige Svar; de give sig Skin af at være Menneskeslægtens Vogtere, endskjøndt de ere dens Ødelæggere; thi deres hele Trøst bestaaer alene i at forbærve Menneskene. Saadanne besmittede og forbærvede Aander vanke derfor om paa hele Jorden og opfylde Alt med Efterstræbelse, Svig og Vildfarelse. De hænge sig fast ved de enkelte Mennesker, besætte Husene, anmasse sig Navn af Skytsguder. Som ulegemlige Aander, ved hvilke intet materielt Stof klæber, kunne de endog indsnige sig i Menneskenes Legemer; der virke de skjult i Indvoldene, ødelægge Sundheden, fremkalde Sygdomme, skrække Sjælen ved Drømme og ryste Sindet ved Raseri.

Astrologie, Haruspices, Augurier og Orakler, Nekromantie og magiske Kunster[1]) og alle andre, onde Ting, som øves af Menneskene enten hemmeligt eller aabenbart, ere deres Opfindelse. De have forledet Menneskene til at gjøre sig Gudebilleder og Statuer, for at vende deres Sind bort fra den sande Gud, og de gjøre ofte Jertegn for at forbause Menneskene og give dem

---

[1]) Det maa dog bemærkes, at ogsaa Gud benytter Drømmene som Middel til at underrette Menneskene om de tilkommende Ting, at de ved denne Aabenbarelse kunne faae Kundskab om et forestaaende Gode eller Onde. Det maa bemærkes, at der i Stjernerne er sat en Magt, som behersker Begivenhedernes Gang (astra efficientiam rerum continent), men da det er Gud selv, som har dannet Stjernerne, er det ogsaa ham, som ordner Begivenhederne; Gud selv har Magten, den tilhører ikke hans Værk. Men idet Dæmonerne benytte sig af denne Tilsyneladelse, er det kun for at fremme deres egne, onde Planer.

Tro paa Gudebillederne. Det er dem, som inspirere de falske Propheter; det er dem, der dele Guds Folk i stridige Partier og ophidse Hedningene til Forfølgelse mod de Christne. Endskjøndt disse fredløse Aander ere Fjender af Sandheden, ere de dog kloge nok til ikke at udsaae Løgn alene, men de blande altid det Falske med det Sande for desto sikkrere at forvirre alle Ting for Begrebet og gyde Vildfarelse i Menneskehjertet.

De, som ikke kjende Sandheden, troe, at Dæmonerne gavne, naar de ophøre at skade, og man vil maaskee sige, at de skulle dyrkes for ikke at skade, da de dog have Magt til at skade. Men de kunne kun skade dem, af hvem de frygtes, dem, hvem Guds mægtige Haand ikke beskytter, fordi de ikke kjende Sandhedens Hemmelighed. Derimod maae de frygte de Retfærdige ɔ: dem, som dyrke Gud, og naar de besværges ved hans Navn og Korsets Tegn, fare de ud af de Legemer, som de have besat, og ligesom pidskede med Svøber ved de Gudfrygtiges Ord, tilstaae de ikke alene, at de ere Dæmoner, men de angive ogsaa de Navne, der tilbedes i Templerne, som sine. De udraabe under svare Skrig, at de pidskes og brænde, og at de strax ville fare ud. Men paa Grund af disse Lidelser hade de altid de Hellige og Retfærdige, og da de ikke selv kunne skade dem, forfølge de dem med offentligt Had og lade øve al den Grusomhed og Vold imod dem, som de formaae, for enten ved Smerten at svække deres Tro, eller om de ikke kunne det, da aldeles at udrydde dem af Jorden, for at der ikke skal være Nogen, som kan lægge Baand paa deres Ondskab.

(Fortsættes.)

III.

Om det paa Athos nylig fundne, formeentlig origenistiske Skrift „Philosophumena eller Gjendrivelse af alle Kjætterier".

Af

Professor, Lic. J. F. Hagen.

(Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. Origenis philosophumena sive omnium hæresium refutatio. E codice Parisino nunc primum edidit Emmanuel Miller. Oxonii 1851. — XII et 348. 8.)

Hensigten med nærværende Afhandling er at henlede Opmærksomheden paa et mærkeligt Værk fra den christelige Oldtid, der, efter i en lang Række af Aarhundreder at have henligget ubenyttet og glemt i en Klostercelle, bedækket med Gruus og Støv, nu pludselig kommer frem for Dagens Lys. Man skulde mene, at Klostrene og Bibliothekerne allerede for længe siden vare saaledes gjennemsøgte, at der ikke kunde være Tale om at finde Noget af Betydenhed; og dog gjør ikke saa sjeldent et lykkeligt Fund denne Mening til Skamme. Men netop fordi Fundet er uventet, er Glæden derover hos den videnskabelige Forsker saameget desto større; og det er naturligt, at hans Glæde vorer i samme Grad, som dette Fund udbreder nyt Lys over Forhold, hvormed han

selv længe har beskjæftiget sig, stadfæster, hvad han med de tidligere mangelfulde Data blot har turdet formode, og tillige aabner nye og interessante Problemer. Dette gjælder tilfulde om det i Overskriften anførte Værk, der henhører til den ældste patristiske Literatur; og hvad der sikkert vil give dette Værk Interesse i en videre Kreds, er dets noget blandede Indhold. Thi herved har det ikke blot, som Titlen nærmest antyder, Krav paa Kirkehistorikerens Interesse, men tillige, idet det nu og da fordyber sig i den classiske Oldtid og dens Literatur, stor Betydning for dem, hvis Forskninger bevæge sig paa dette Omraade.

Vistnok maa jeg med bestemt Overbeviisning erklære mig imod den Paastand, som den dygtige Udgiver har udtalt, idet han har kaldt det anonyme Manuskript et Værk af **Origenes**; og jeg haaber med indlysende Grunde at kunne godtgjøre, at Værket ikke hidrører fra den store alexandrinske Kirkelærer, saalidt som fra Nogen af hans Skole. Men herved formindskes paa ingen Maade Skriftets Værdi: det vedbliver alligevel at være et indholdsrigt og meget omfattende Supplement til vor Kundskab saavel om den hedenske som om den christelige Oldtid; og det staaer fast, at det er affattet før Midten af det tredie christelige Aarhundrede (mellem 225 og 250) og hidrører fra en betydelig kirkelig Mand, der ikke blot var i Besiddelse af nøjagtigt Kjendskab til de forskjellige hæretiske Parti-Anskuelser, men tillige orienteret i den ældre Philosophi, Religionerne og de mythologiske Forestillingskredse. Forfatterens Hovedopgave har dog nærmest været, at give en fuldstændig Fremstilling og Gjendrivelse af alle Kjætterierne, og herved vil hans Skrift komme til at indtage en Plads ved Siden af **Irenæus's** og **Epiphanius's** bekjendte Kjætterværker, — fra hvilke det dog adskiller sig ved sin ejendommelige, mere genetiske Methode. — Før jeg gaaer nærmere ind paa en Fremstilling af Skriftets Indhold, maa

jeg meddele nogle Noticer om Haandskriftets Fund og hvad dermed staaer i Forbindelse.

At dette Værk atter er kommet frem for Dagens Lys, skyldes den berømte Abel Villemain. Som Underviisnings-Minister sendte han i Aaret 1841 Makedoneren Minoides Minas (*Μηνᾶς*) til Grækenland for at opsøge Haandskrifter fra Oldtiden. Denne, en i sit Fødehjem bekjendt Videnskabsmand, der i længere Tid havde opholdt sig i Paris, henvendte fornemmelig sin Opmærksomhed paa de gamle, navnkundige Klosterceller paa „det hellige Bjerg", det gamle Athos, og det lykkedes ham ogsaa her at frembrage flere ubekjendte Codices, som han nedlagde i det daværende kongelige Bibliothek i Paris. Efter disse udgav Minas selv 1844 den græske Eklektiker Gallenus's Dialektik; Boissonade besørgede samme Aar en Udgave af Babrius's Fabler; kun eet Haandskrift henlaae i flere Aar upaaagtet. I Supplementet til Bibliothekets Katalog charakteriseredes dette paa følgende Maade: „CCCLIV. Codex bombycinus ex Græcia a Myna allatus, quo continetur anonymi (sive potius Origenis) refutatio omnium hæresium, decem libris divisa. Tres priores libri et initium quarti desiderantur. Is codex Michaëlis cujusdem manu[1]) sæculo XIV exaratus videtur." Den franske Bibliothekar Emmanuel Miller havde imidlertid erkjendt dets historiske Betydning og gjort det til Gjenstand for et omhyggeligt Studium; og da Ejerne af det akademiske Bogtrykkeri i Oxford henvendte sig til ham med indtrængende Opfordringer, og med engelsk Liberalitet tilbøde at overtage Forlag og Tryk, paatog han sig det møjsommelige Arbejde at udgive den meget fordærvede og hist og her hullede Text. Som enhver Kyndig let vil kunne overbevise sig om, har han udført sit

---

[1]) Manuskriptet har denne Underskrift: *Χερσὶ Μιχαὴλ ἥδε βίβλος τελέθει γραφεῖσα.*

Hverv med en Flid og Dygtighed, der fortjener den varmeste Paaskjønnelse.

Haandskriftet omfatter desværre ikke hele Værket; af de ti Bøger, hvoraf dette har bestaaet, have vi her kun de syv sidste. Udgiveren antager imidlertid med god Grund, at Afskriveren slet ikke har copieret de tre første Bøger, og at saaledes denne Afskrift kun er defect, forsaavidtsom Tidens Tand har afgnavet et Par Blade i den fjerde Bog, hvormed Haandskriftet begynder. Men af Værkets tre første Bøger, der ikke findes i Haandskriftet, har den lærde Verden allerede i halvandet Hundrede Aar været i Besiddelse af den første. Denne fandtes i særskilt Afskrift i flere Bibliotheker og udgaves første Gang i Aaret 1701 efter et florentinsk Haandskrift af Jac. Gronovius under Titlen Fragmentum philosophumenon og ansaaes af denne Lærde for at være forfattet af Origenes.[1]) Uagtet denne Mening om Forfatterskabet med afgjørende Grunde forkastedes af Huët, J. Chr. Wolf, Maurinerne o. A.[2]), findes dog denne første Bog af Philosophumena aftrykt i Udgaverne af Origenes's Værker[3]). At denne Bog udgjør Begyndelsen af det samme Værk, hvis syv sidste Bøger nu ere fremdragne af Athosklostrets Støv, fremgaaer blandt Andet tydeligt nok deraf, at begge Dele gjensidig med bestemte Ord vise hen til hinanden. Med Rette har derfor Miller nu paany optrykt den første Bog og sat den foran de syv (fjerde til tiende), der nu ved hans Hjælp første Gang komme i Publikums Hænder. Vi savne saaledes nu kun

---

1) I Thesaur. antiquitatum græcarum. Tom. X. Lugd. Batav. 1701.

2) Cfr. *Fabricii* Bibliotheca (edid. Harless) Tom. VII, Pag. 227 sqq. — Conjectura critica de philosophumenis, quæ sub Origenis nomine laudantur (Acta Eruditorum 1710 Pag. 165 sq.) — *Delarue's* notæ criticæ i Udgaven af Origenes's Værker I, Pag. XIII sqq. Jvnf. ogsaa Redepennings Origenes 1841. 1ster Theil S. 380 Anm. 1.

3) Saaledes i *Delarues* Udgave, Paris 1733, I, Pag. 873—903.

den anden og tredie Bog; men maaskee ligge ogsaa disse begravede i en eller anden Afkrog og vente paa den literaire Skattegraver, hvem det er forbeholdt at ryste Støvet af dem.

Idet jeg nu skal forsøge at give en Oversigt over Værkets Indhold, maa jeg forudskikke den Bemærkning, at det ikke er min Hensigt at gaae ind paa det rige Detail, som Forfatteren byder, men kun at give et saadant almindeligt Omrids, at man deraf vil kunne gjøre sig en Forestilling om Arbejdets Tendens, Methode og historiske Betydning. Kun ved et Par Steder af særegen Interesse vil jeg dvæle noget længere.

At gjendrive alle Kjætterier, er, som allerede Titlen antyder, Forfatterens Opgave. Hans Plan er nu — saaledes som han selv siger i Fortalen til første Bog — at vise, at alle Hæretikerne og da fornemmelig Gnostikerne ikke have øst deres ugudelige Lærdomme af den hellige Skrift eller af nogen hellig Overlevering, men deels af den græske Philosophi, deels af de forskjellige Folks overtroiske Meninger om det Guddommelige, deels af Mysterierne, deels af omvandrende Astrologers abstruse Phantasier: „det er disse Elementer, som Sektstifterne have stjaalet og hvoraf de, i deres Tilbøjelighed til at gjøre Galt værre, har sammensat deres Dogmer." Idet Forf. saaledes viser, at Kjætterierne ere fremvoxede paa Hedenskabets vidtforgrenede Stamme, kommer han ganske naturligt til det Resultat, at ingen Kjætter kan betragtes som Christen. — Hermed staaer Skriftets Disposition i nøjeste Overeensstemmelse. Det bestaaer af to Hoveddele, af hvilke den første, der omfatter de fire første Bøger, giver en ligefrem historisk Fremstilling af de philosophiske Systemer, de forskjellige Folkereligioner og Mythologier, hvori Forf. seer Spirerne til Kjætterierne indenfor Kirkens Grændser; medens den anden Hoveddeel, der gaaer fra den femte Bog til Slutningen af den niende, giver en meer eller mindre omstændelig Beskrivelse

og Gjendrivelse af de forskjellige Kjætterier.[1]) I den tiende Bog sammenfattes i kort Oversigt hele den foregaaende Fremstilling, og i Modsætning til denne mangfoldig varierede uchristelige Lære opstilles til Slutningen den sande Christendom, ὁ λόγος τῆς ἀληθείας.

I **den første Bog** meddeles en sammenhængende Fremstilling af **de græske Philosophers** Anskuelser ligefra **Thales** til Akademikerne og Skeptikerne; dernæst fremsættes de indiske **Brahmaners** og de keltiske **Druiders** Meninger; endelig sluttes Bogen med et Fragment af **Hesiods** Theogoni[2]). — **Den anden og tredie Bog**, der endnu savnes, har — som man af andre Steder i vort Værk kan see — beskjæftiget sig med de græske Mysterier saavelsom med Persernes og Ægypternes Lære. Nær hertil slutter sig da **den fjerde Bog**, hvormed Haandskriftet fra Athos begynder. Den indeholder en Fremstilling og Gjendrivelse af **Chaldæernes** astrologiske Galskaber, en astronomisk Afhandling om Stjernernes Afstand fra hinanden, hvorved Forf. fornemmelig anfører **Archimedes** som sin Hjemmelmand, en Eftervíisning af de mangehaande bedragende Kunstgreb, hvoraf Magerne betjente sig for at agere Spaa- og Troldmænd. Den Omstændelighed, hvormed Forf. afhandler alle disse Sager, synes ikke at staae i det rette Forhold til hans egentlige Opgave. Men man maa her sætte sig ind i hine Aarhundreders religiøse Charakteer, — hine Aarhundreder, da Folkereligionerne havde overlevet sig selv og vare forvandlede til aandsforladt Overtro. Store Sværme af Mager, fornemmelig fra Østerlandene, ud-

---

1) Af denne Tvedeling forstaaes let den dobbelte Titel φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος.

2) Denne første Bog af Philosophumena, der, som sagt, allerede siden 1701 har været tilgængelig for Publikum, er ogsaa efter Fortjeneste bleven benyttet af **Brandis**, **Ritter**, o. A. i deres Bearbejdelser af Philosophiens Historie.

bredte sig over det romerske Rige og gjorde selv i Verdens Hovedstad gode Affairer med deres Mantik og Thaumaturgi; og disse Magers Theori og Praxis trængte snart ind i flere gnostiske Partier. Forf. gjør os her bekjendt med Magernes astrologiske Inddeling af Himmelen, deres Lære om Planeternes Virkninger, beskriver med Nøjagtighed, hvilken Indflydelse ethvert Tegn i Dyrekredsen, efter deres Mening, øvede paa Legemets forskjellige Lemmer, paa Sjelens Evner og Tilbøjeligheder; han sætter os ind i deres Tal- og Navnemystik, deres Regler for Horoskopet, deres Trylleformler og forfærdelige Besværgelser. Alt deres Tryllevæsen opløser sig for Forf.s vantro Blik i en ganske naturlig Magi; den gloende Hekate, der om Natten farer hen over de Døde og forfærder de Levende, bliver nu en brændende Fugl; man lærer, hvorledes Magerne ved Hjælp af Speile forblindede Folk, saa de troede, at Sol og Maane stod op paa usædvanlige Tider, — hvorledes de frembragde Torden o. s. v. Hermed slutter da Forf. sin Fremstilling af den jordiske og lave Viisdom (ἡ ἐπίγειος καὶ χαμαιπετὴς σοφία), hvorfra Kjætterne have laant deres Vranglære.

I **den femte Bog** begynder Forf. sit egenlige Kjætter-Repertoire med en Beretning om **Naasenerne**, **Peraterne**, **Sethianerne** og den hidtil ubekjendte Gnostiker **Justin**. — **Naasener** er det Navn, som her bruges om Ophiterne, Slangedyrkerne: „saaledes kaldtes de først med et hebraisk Ord (נָחָשׁ Slange)[1]); men siden kaldte de sig selv *Γνωστικοί*, eftersom de meente, at de alene kjendte Dybhederne. Om deres Lære sige de, at Jakob, Herrens Broder, har overgivet den til Mariamne. Men for at de Ugudelige ikke skulle lyve Mariamne eller Jakob eller Frelseren Noget paa, maa man gaae tilbage

1) Cfr. *Theodoreti* Quæst. XLIX in libros IV regum, ad II Regg. XVIII, 4: „*ἐντεῦθεν οἶμαι καὶ τοὺς Ὀφίτας — — — Ναασηνοὺς ὀνομάζεσθαι.*“

til Barbarernes og Grækernes Mysterier, hvorfra de have laant deres Fabler, og see, hvorledes de, idet de løgnagtig paabyrde Christus Hedningernes Mysterier, bedrage dem, der ikke kjende Hedningernes Orgier." (V,7). Forf. vil vide, at de benyttede Ægypternes Evangelium: „de hente ikke deres Lære fra den hellige Skrift; deres Meninger om Sjelens mangfoldige Skikkelser og Forvandlinger finde de nedlagte i det saakaldte εὐαγγέλιον κατ᾽ Αἰγυπτίους" (l. l.)[1]. Der anføres flere charakteristiske Exempler paa Naasenernes Forvanskninger og Omtydninger af Skriftens Lære om Christus; og for at vise, at disse foretoges i hedensk Interesse, hidsætter Forf. en lang Række tildeels ubekjendte Brudstykker af græske Digtere, i hvis mystisk-pantheistiske Aand Naasenerne bortforklarede den historiske Christendom. Denne Eftervüsning er rig paa høist overraskende Momenter, men tillige fuld af saadanne Dunkelheder, som alene den classiske Oldtidsforsker vil kunne fjerne.[2]) — Det vil ikke være muligt her at gjengive den meget mærkelige Fremstilling af Naasenernes Lære[3]);

---

[1]) Vi faae saaledes her en ny Notice om dette saa sparsomt omtalte Evangelium. Efter den Charakteristik, som Epiphanius (adv. hæres. LXII, 2) giver af dette Evangelium, er det ganske naturligt, at det maatte passe i Naasenernes Kram.

[2]) I denne Henseende har allerede Schneidewinn forsøgt sine Kræfter paa vort Værk, i „Philologus" I, 422 ff. (Anecdoton Pindaricum) og III, 247 ff. (Hymnorum in Attin fragmenta).

[3]) Forf. meddeler mærkværdige Brudstykker af Naasenernes religiøse Hymner. I en af disse besynges den i Materien fangne Sjels Længsel efter Forløsning saaledes: „Møisommeligt er Sjelens Lod; frygtsom som Hinden kæmper den med Døden; snart hersker den i Lysets Glands; snart græder den, henkastet som Gjenstand for Medlidenhed; snart, begrædt med deeltagende Taarer, glæder den sig; snart græder den, medtagen af haard Dom; snart dømmes den og døer; snart baner den sig en Udgang af Sorgens Land, og gjennemilende paa vildsom Fod Labyrinthen gaaer den ind i Hjemmet. Da sagde Jesus: O, min Fader! Som det Ondes Bytte vanker den, fjernt fra din Aande, paa Jorden; den søger at slippe ud af

kun maa jeg bemærke, at den er aldeles ny og ganske afviger fra de sædvanlige Fremstillinger af det ophitiske System, som findes hos Irenæus og Epiphanius og ligeledes — hvad der med Hensyn til Spørgsmaalet om Forfatterskabet ikke er uvigtigt — fra den Beretning om „Ophianernes" Lære, som Origenes (contra Celsum VI, 28 sq.) meddeler. De Lærdomme, som vor Anonymus tillægger sine Naasener, minde snarere om de Hæretikere, som Irenæus (adv. hæres. I, 29 ed. Massuet) κατ᾽ ἐξοχὴν kalder Gnostikere eller med speciellere Navn Barbelioter; og hos Theodoret (hæret. fab. 1, 13) finde vi ogsaa Barbelioter og Naasener ligefrem identificerede med hinanden.

Fra Naasenerne gaaer Forf. over til Peraterne, et gnostisk Parti, som man tidligere kun har kjendt fra nogle flygtige Ytringer hos Clemens af Alexandrien (Strom. VII, 17) og fra Theodorets Kjætterværk (hær. fab. I, 17). Ved en nøiere Sammenligning af Theodorets Beretning med den i vort Skrift leverede, kan det ikke omtvivles, at den berømte Antiochener har benyttet vor Anonymus, da hans Referat er en næsten ordret Gjentagelse af den sammentrængte Beretning om Peraterne, som findes i vort Værks tiende Bog. Det kunde her maaskee falde Nogen ind at stille Beretningerne i det omvendte Forhold til hinanden og antage, at Prioriteten var paa Theodorets Side. Men, selv bortseet fra de i niende Bog meddeelte Efterretninger om vor Forfatters personlige Deeltagelse i den romerske Kirkes dogmatiske Stridigheder i Begyndelsen af det tredie Aarhundrede, maa dog den Omstændighed, at vor Forf. paa det Sted, hvormed vi her beskjæftige os, (V, 12 fl.) giver en mere udtømmende

det bittre Chaos, men ikke veed den, hvad Vei den skal gaae. Send mig derfor, Fader, til den; med de guddommelige Segl stiger jeg ned; Aeonernes Række gjennemiler jeg; alt det Dunkle skal jeg oplade; Guddomsvæsenerne aabenbarer jeg; ad den hellige Læres hemmelighedsfulde Vei, gjennem Gnosis, leder jeg den."

Beretning om Peraterne, af hvilket Referatet i tiende Bog (og altsaa ogsaa Theodorets dermed ligelydende Meddelelse) kun er et kort Udtog, noksom gjendrive en saadan Antagelse. — Navnet **Perater** (ordret: de Hiinsidige) havde de, fordi de troede, at de som en Slægt, hvis Hjem var hiinsides Endeligheden, i Himmelen, vilde blive tilbage da, naar Alt, hvad der var opstaaet, forgaaer. Deres Lære om Verdens Eenhed og Trehed, deres fatalistiske Anskuelser om Tingenes Gang o. s. v. udledes af den chaldæiske Astrologi. I Forbigaaende anfører Forf. flere Steder af deres Skrifter og flere af deres meget dristige Bibelfortolkninger. Som Sektens Stiftere nævnes **Euphrates** og **Akelbes.** Origenes (contra Celsum VI, 28) gjør Euphrates til Ophianernes Stifter; dette gjælder altsaa kun tildeels, forsaavidtsom nemlig Peraterne udgjorde en Green af Slangedyrkernes Stamme.[1]).

Det næste Kjætterparti, som fremdrages, er **Sethianerne.** Den Skizze, som Forf. (V, 19—22) giver af deres Lære om Lyset og Mørket samt Aanden, som Midten mellem begge, om Menneskets Tilblivelse o. s. v. har meget lidet tilfælles med Beretningen hos Irenæus (I, 24), Epiphanius (hær. XXXVII) og Theodoret (hær. fab. I, 14). Imedens disse have holdt sig til den mere exoteriske Side af deres Lære, synes vor Forf. at have villet trænge ind i deres esoteriske Gnosis; i denne Henseende henholder han sig til et af deres Skrifter, *Παράφρασις Σήϑ*, som indeholdt deres egenlige Mysterier. Det Væsenlige i deres Lære udleder vor Forf. fra „de gamle Theologer" **Musæus, Linus** og den dybsindige **Orpheus.**

---

[1]) Om de mange Nuancer af Slangedyrkerne jvnfr. Baur christl. Gnosis Pag. 192 flg. Hvad vor Forf. siger om Peraternes Tro paa *ὁ ἀληϑινὸς ὄφις ὁ τέλειος* og Alt, hvad dermed staaer i Forbindelse, henfører dem jo noksom blandt Ophiterne i videre Forstand.

Til Slutningen beskjæftiger den femte Bog sig med den hidtil ubekjendte Gnostiker **Justin.** Om denne Mand hedder det, at, som han kæmpede mod den hellige Skrift i det Hele, saaledes trodsede han fornemmelig Evangeliernes Røst, idet han handlede tvertimod Herrens Ord til Disciplene: „Gaaer ikke ad Hedningernes Vej;“ med disse Ord forbydes det nemlig, at laane Øre til Hedningernes forfængelige Lærdomme. Og dette gjorde netop Justin, da han forbandt Hellenernes og andre Folks Myther med Christendommen. Blandt de mange Bøger, Justin skal have skrevet, fremhæver og benytter vor Forf. een ved Navn „**Baruch.**“ Ved Hjælp af dette besynderlige Product eftervises, at Justinus, for at forklare sig Universets Tilblivelse, ikke havde benyttet den simple Skriftlære, men taget sin Tilflugt til Herodots (IV, 8) Fortælling om Herakles og hans forsvundne og gjenfundne Hest, hvilken Fortælling han udtydede paa sin Viis. Som et Exempel paa Justins abstruse Gnosis og tillige som Prøve paa hans Baruchs Ejendommelighed skal jeg hidsætte Beretningen om Christi Fristelse (V, 26). Sidst i Kong Herodes's Dage sendte den Højeste, **Eloim,** sin tredie Engel **Baruch** til Nazareth, hvor han traf Jesus, Josephs og Marias Søn, som Dreng paa tolv Aar vogtende Faar. Han forkyndte ham Alt, hvad der angaaer Eloim og hans Syzygos **Edem;** og han sagde: „Alle Propheterne før Dig have ladet sig forlokke; staa fast, Du Menneskesøn, og forkynd denne Lære om Eloim, den Gode; stig op til Eloim og sæt Dig hos ham.“ Og Jesus adlød Baruch og sagde: „Herre, jeg vil gjøre din Villie;“ og han forkyndte Læren. Men **Naas** (שָׁ, Slangen) den tredie blandt den psychisk-sandselige Edems tolv Engle) vilde bringe Jesus til Fald; men han forblev tro imod Baruch. Da vrededes Naas og lod ham korsfæste. Da forlod Jesus det af Edem skabte Legeme, og, idet han pegede paa dette, sagde han: „Kvinde, der er din Søn“, d. e. det psychiske og choiske Men-

neste. Og han steg op med Aanden til den Gode, Eloim. Denne er ingen Anden end **Priapus**, som skabte, før Noget var (ὁ πρὶν τι εἶναι ποιήσας); og naar Menneskene sige, at Svanen kom til **Leda** og avlede Børn med hende, saa var Svanen **Eloim**, og **Leda** var **Edem**; og naar Menneskene sige, at en Ørn kom til **Ganymedes**, saa var Ørnen **Naas**, og Ganymed var **Adam**. — Saaledes spiller da ogsaa her Slangen en stor Rolle, og virkelig henregner Forf. saavel Justin som de tidligere omtalte Partier til Ophismen, naar han (VI, 6) siger, at alle de i femte Bog afhandlede Kjættere ere gaaede ud fra Slangen.

I den sjette Bog beskjæftiger Forf. sig med Mageren **Simon**, **Valentin** og hans forskjellige Disciple, **Secundus**, **Ptolemæus**, **Herakleon**, **Marcus** og **Kolarbasus**. — Simons Lære udledes af de gamle Digtere; hans Undergjerninger erklæres for Efterligmelse af Magernes Kunststykker. Den Fremstilling, der her gives efter eet af hans (?) Skrifter „ἀπόφασις ἡ μεγάλη", stadfæster Rigtigheden af Theodorets Beretning (hær. fab. I, 1), at Simon tænkte sig Guds Substans som Ild, og det deels som en Skjult, deels som en sig aabenbarende; — en Anskuelse, som Simon i vort Skrift beskyldes for at have stjaalet fra den mørke Heraklit. Iøvrigt er det aabenbart, at Forf. ogsaa her har havt Irenæus's Fremstilling for sig; men hvad der udmærker ham fremfor denne, er den Række originale Udsagn og Skriftfortolkninger, som anføres efter Simons formeentlig egenhændige Skrift. Vor Forf. veed Intet om Simons ikariske Flugt, men fortæller hans Død paa en ny og ejendommelig Maade. Efter nemlig omstændelig at have omtalt den metaphysiske Rolle, som den skjønne Helene spillede i Simons Gnosis, slutter Forf. Afsnittet om denne Hæresiarch saaledes: „Da denne Simon, der havde bedraget saamange i Samaria med sine Troldkunster, var bleven overbeviist og forbandet af Apostlene, ilede han lige til Rom og vilde ogsaa der sætte Modstand imod Apostlenes Virk-

somhed. Da han atter bedrog Mange, optraadte Peter imod ham. Engang sad han og lærte under en Platan og var nærved at blive overbeviist og gjendreven. Da erklærede han, at ogsaa han kunde lade sig begrave levende og opstaae paa den tredie Dag. Og han bød Disciplene at grave en Grav og lod sig begrave deri. De gjorde, hvad han befalede dem; men han forblev i Graven indtil den Dag idag, thi han var ikke Christus" (VI, 20).

Grundlaget for **Valentin's** Gnosis (VI, 21—37) finder Forf. deels i Platonismen (fornemlig som den fremtræder i Timæus) deels og især i det pythagoræiske System, af hvis Talspeculation han i den Anledning giver et Omrids. Den Skizze, der her gives af Valentins System, er forholdsviis kort, baade naar vi see hen til den Omstændeligheð, hvormed Forf. skildrer langt ubetydeligere Partianskuelser, og naar vi sammenligne den med de vidtløftige Efterretninger om Valentin, som vi forefinde hos Irenæus o. s. v. Hvad vor Forf. meddeler om Valentin og hans Disciple, indeholder intet Nyt af Betydning; for en stor Deel har han hentet sine Beretninger fra Irenæus, som han to Gange anfører under Titlen ὁ μακάριος πρεσβύτερος Εἰρηναῖος.

Derimod vil jeg dvæle noget længere ved Begyndelsen af **syvende Bog**; thi her støder man paa en Beretning, der indeholder noget virkeligt Nyt, og som uventet spreder det Mørke, der omgav et af de betydeligste gnostiske Partier. Jeg mener Forf. Fremstilling af **Basilides's** System. De to Theologer, der i den nyere Tid have indlagt sig stor Fortjeneste ved at oplare Gnosticismen, **Neander** og **Baur**, ere begge [1]) komne til det Resultat, at Basilides's Gnosis er dualistisk og i denne Henseende viser tilbage til Parsismens Lære om to evige Principer;

---

[1]) **Neander** Genetische Entwickel. der gnost. Syst. S. 32 ff.; **Baur** chr. Gnosis S. 210 ff.

den vide Kløft mellem den unævnelige Gud og den mørke Materie skal da denne Gnostiker have udfyldt med en uendelig Række af Emanationer.[1]) I Modsætning til dem søgte **Gieseler** at hævde Systemets monistiske Charakteer, henregnede det til den alexandrinsk-platoniske Gnosis og paastod, at Materien ifølge Basilides ikke var ond, men kun paa platonisk Viis et *μὴ ὄν*[2]). At denne Opfattelse kommer den historiske Sandhed nærmest, kan nu, efterat dette Kjætterværk er blevet os tilgængeligt, ikke længer betvivles. Men ligesaa vist er det ogsaa, at dette gnostiske System efter sin hele Grundanskuelse har været væsenlig forskjelligt fra det Billede, som Kirkehistorikerne hidtil ved Hjælp af de utilstrækkelige Data hos Fædrene have været istand til at danne sig.

Det logiske Grundlag for **Basilides's** Lære skal, ifølge vor Anonymus, være den aristoteliske Philosophi. Selv anførte han som sin Autoritet Suppleant-Apostlen **Mathias**[3]), der atter skulde have modtaget sin Viisdom i private Samtaler med Herren. Hvad der først og fremmest laae Basilides paa Hjertet, var at hæve Gudsbegrebet udover alle endelige Bestemmelser: Gud var ham i den Grad *ὁ ἀκατονόμαστος*, at ikke engang Kategorierne *οὐσία* og *τὸ ὄν* passe paa ham; paa ældre og nyere Mystikeres Viis bestemmer han Gud som *οὐκ ὤν, ὁ οὐκ ὢν θεός;* den Ikkeværende er Guds meest adæqvate Udtryk. Denne Ikkeværende, altsaa den absolute Gud selv, opfattes nu ganske bestemt som Verdensskaber; han skabte Verden af Intet, men ikke ifølge en Beslutning eller et Forsæt, thi saadanne menneskelige

---

[1]) Denne Opfattelse forefindes ogsaa i de af Neander mere afhængige kirkehistoriske Compendier, f. Ex. hos Guerike, Jacobi o. A.

[2]) Saaledes efter **Gieseler** ogsaa hos **Hase, Engelstoft, Niedner, Fricke, Lindner** o. s. v. i deres Compendier.

[3]) Saaledes staaer der i Haandskriftet. Derimod har Udgiveren uden al Grund sat i sin Text „**Matthæus.**“ Vi vide jo allerede andetstedsfra, at Basilides vilde udlede sine Speculationer fra **Mathias.**

Forhold gjælde ikke i Gud. Allerede heraf sees, hvor urigtigt man har paabyrdet Basilides Læren om en physisk-nødvendig Emanation. Denne Lære forkaster han udtrykkelig, og i og for sig vilde det jo ogsaa være modsigende, at lade Verden paa physisk Viis fremgaae af den Ikkeværende; med de Rettroende lærer han en Skabelse af Intet: ὁ οὐκ ὢν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων (VII, 21). — Men denne κόσμος οὐκ ὤν, som Gud skabte, var endnu ikke nogen egenlig κόσμος, nogen ordnet Verden, men kun en Verdensfæd, en formløs Masse (ἀμορφία), hvori imidlertid Alt, hvad der i Verden skulde udvikle sig, laae prædisponeret, og hvoraf det — vel at mærke — ifølge de i Materien nedlagte guddommelige Love, successivt maa udvikle sig paa organisk Maade: σπέρμα κόσμου, ἐχὸν πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν.[1] Denne skabte Verdensfæd forestiller Basilides sig henfat i en uendelig Afstand fra Gud; men tillige tænker han sig Gud paa aristotelisk Viis som den ubevægelige Bevæger, πάντα κινῶν, αὐτὸς ἀκίνητος. Guds uendelige Skjønhed udøver nemlig en saa stor Tiltrækning paa hiin Masse, at den lokker de i den spirende guddommelige Kræfter til sig; og jo herligere de forskjellige i Sædmassen slumrende Guddomskræfter ere, desto større er ogsaa deres Længsel efter Gud, og med desto større Hurtighed flyve de op til den Ikkeværende. Thi om ogsaa alle disse aandige Magter, der røre sig i Verdensfæden, ere Liv af Guds Liv, ere Guds Sønner, υἱοὶ θεομοούσιοι, saa er dog denne υἱότης af tre

[1] Ogsaa her er et Berøringspunkt med den peripatetiske Verdensbetragtning; dog ligger det langt nærmere i dette Punkt at see en Indvirkning af Stoicismen, hvis Lære om οἱ λόγοι σπερματικοί, paa een Gang de frembringende Naturkræfter og Tingenes materielle Spirer, aabenbart her ligger til Grund. Jvfr. Ritter Geschichte der Philos. III. S. 584, og fornemmelig Zeller Philos. d. Griechen III., 1852. S. 85 ff.

Arter. Den første Art af Sønner bestaaer af ædle fine Dele, (υἱότης λεπτομερής); den anden af grovere Dele nærmer sig ved Efterlignelse hiin (παχυμερέστερα, μιμητική); den tredie Art endelig, der trænger til Renselse (ἀποκαθάρσεως ἐνδεομένη). Den første Art drages strax i Skabelsens Øieblik til den Uendelige og stiger strax med Tankens Hurtighed nedenfra opad til den Ikkeværende. Den anden υἱότης har ikke i sig selv Kraft nok til at hæve sig til det evige Udspring; men den forbinder sig med den Hellig Aand og svæver paa dennes Vinger mod det Høie, ligesom Sjelene i Platons Phædon iføres en Fjederham. Ligesom Vinger ikke kunne hæve sig uden en Fugl, og ligesom en Fugl ikke kan stige tilveirs uden Vinger, saaledes gjøre hine guddommelige Potenser den Hellig Aand en Velgjerning ved at føre sig samme, men modtage atter en Velgjerning af denne: selv hævende sig ved Aandens Hjælp, bærer den atter Aanden med sig imod det Høie. Men da nu disse Guds Sønner af anden Rang paa deres Flugt nærmede sig den Ikkeværende, kunde de ikke tage Aanden længere med sig, da denne ikke er af samme Væsen som Gud, og da det unævnelige, høie Sted, hvor den Ikkeværende throner, ganske er modsat Aandens Natur; ligesom den tørre Luft ikke passer sig for Fisken. Derfor slap hine gudbeslægtede Potenser Aanden og lode den blive tilbage i Nærheden af hiint salige Stad (d. e. med Valentins Udtryk, paa Grændsen af Pleroma). Men efterladt her, var Aanden dog ikke ganske forladt af Guds Sønners Natur; thi, ligesom et Kruus, der har været fyldt med vellugtende Myrrha, altid beholder denne Lugt, om det end tømmes med største Omhu, saaledes bevarer Aanden, selv efter at være skilt fra hine Guds Sønners guddommelige Natur, dennes Lugt blivende i sig. — Efterat saaledes den første og anden υἱότης var stegen op til Guddommen og hvilede i dennes hemmelighedsfulde Taushed, forblev endnu bestandig den

tredie og laveste Art, de Sønner, der, fængslede i Materiens Baand, trænge til Renselse —, i den store Verdensmasse, i Panspermiens Dynge; men den Hellig Aand sattes paa Grændsen mellem hiint unævnelige, salige Sted (Pleroma) og Verden, og derfor kaldes Aanden tillige πνεῦμα μεϑόριον. — Men den Uendelige, hvis Forsyn ikke overseer Noget, havde i sin Tavshed besluttet at styrke de svage, i Massen endnu hvilende guddommelige Naturer, at samle dem og føre dem samlede ind i sin Himmel. Derfor lod han nu af den skabte Sædmasse **den store Archon** fremgaae, „Verdens Hoved, hvis Skjønhed og Magt aldrig kan forgaae." Saasnart han var født, svang han sig øjeblikkelig imod Himmelen; men han kom ikke længer end til Grændsefjellet mellem den Ikkeværendes Rige og Verden, hvor den Hellig Aand holder Vagt. Ved dette Grændseskjel blev han staaende og anede ikke, at der var noget Højere. Saaledes blev han visere og mægtigere end hele den underliggende Verden, alene med Undtagelse af de i Panspermien endnu nedsænkede Guds Sønner (den tredie *υἱότης*); thi disse ere jo af samme Væsen som den Ikkeværende. Da den store Archon ikke vidste, at der var noget Større end han selv, ansaae han sig selv for den højeste Gud og Herre, og i denne Formening gav han sig til i det Enkelte at forme Verden af det foreliggende Stof. Først skabte han heraf, for ikke at være alene, en Søn. Men den ikkeværende Gud havde fra først af, da han skabte Sædmassen, fattet den Plan at udruste den store Archons Søn med store og herlige Egenskaber; derfor blev Sønnen langt større og visere end Faderen selv. Da derfor denne saae sin Søn, blev han greben af Kjærlighed og Beundring, og han satte ham ved sin højre Haand d. e. i den saakaldte **Ogdoas**, der er den store Archons Himmel, den ætheriske Verden; der naaer ned til Maanen. Denne Verden har han, som Demiurg, dannet, og han behersker den nu; dog saaledes, at Sønnen, der i Kraft af sin guddommelige Udrustelse

er langt visere end Faderen, styrer og leder ham [1]). — Efterat den ætheriske Verden saaledes var ordnet, fremgik atter af Sædmassen en anden Archon, der vel var langt ringere end hiin store Herster, men dog langt større end hele Verdens-Substratet, ene med Undtagelse af den i denne endnu bundne υἱότης. Det Sted, hvor han har sin Plads, kaldes Hebdomas. Ogsaa han danner og behersker sin Verden; ogsaa han danner sig af Panspermien en Søn, klogere og stærkere end han selv. Paa dette Trin, i denne Afstand (διάστημα) fra den Ikkeværende befinder den store Masse og Panspermien sig; Alt gaaer her med Naturnødvendighed (κατὰ φύσιν) efter den fornuftige Plan, som den Evige fattede i Skabelsens Øjeblik: her er ikke nogen personlig Styrer eller Demiurg. [2]) —

---

[1]) Med Rette paralleliserer vor Forf. dette Forhold mellem Demiurgen og hans Søn med det aristoteliske mellem Legemet og Sjelen som dettes Entelechi.

[2]) Jeg har her, idet jeg har holdt mig saa nær som muligt til Textens Ord (S. 231—237), angivet vor Forfatters Fremstilling af Basilides's Lære om det Himmelske og Verdensdannelsen. Ved en flygtig Betragtning kunde det synes, at denne Fremstilling var aldeles uforenelig med den, som forefindes hos Irenæus o. s. v. Sammenligner man imidlertid begge nøjere, saa viser det sig tydeligt, at begge supplere hinanden og ikke blot kunne, men ogsaa maae forenes for at give et Totalbillede af dette gnostiske System. Ifølge vor Forfatters bestemt udtalte Opgave, at eftervise, hvorledes den forchristelige Speculation udgjør det egenlig Constitutive i disse Systemer, holder han sig — om jeg maa udtrykke mig saaledes — nærmest til Systemernes Metaphysik; medens han forbigaaer det mere exoteriske Paahæng, de mere populaire, men i Forhold til Opgaven mindre vigtige Udenværker, ved hvilke Kirkefædrenes bekjendte Beretninger især opholde sig; Alt dette forudsætter han aabenbart som bekjendt. At dette gjælder her, hvor Talen er om Basilides, er vist nok. Man lægge saaledes Mærke til følgende Yttring af vor Forf. (VII, 26; Pag. 240): »der ere efter Basilides uendelig mange Skabninger efter de forskjellige Udviklingstrin (διαστήματα), uendelig mange ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις, hvorom de have en meget vidtløftig Lære, som alt er

Næst efter Basilides's Lære om Verdensdannelsen er det hans Forestillinger om Forløsningen eller, som den her kaldes, Renselsen (*κάθαρσις*) og Restitutionen (*ἀποκατάστασις*), som var Anonymus opholder sig ved. Og hvad han her beretter, er saa mærkeligt og ejendommeligt, at jeg troer at burde hidsætte nogle af Hovedmomenterne. — Efterat hele Verden, saaledes som vi have seet, var fuldendt, var endnu bestandig den tredie og laveste Art af Guds-Sønner nedsænket i Massen. Men, som tidligere de ædlere Arter af Guds-Sønner, bør nu ogsaa denne Slægt føres op forbi den grændsevogtende Aand til den Ikkeværendes Himmel. Hertil skulle Paulus's Ord sigte: „Hele Skabningen sukker lige til nu, forventende Guds Børns Aabenbarelse." Disse Guds Børn ere nemlig de pneumatiske Mennesker, som ere efterladte hernede for at smykke og uddanne, forbedre og fuldende Sjelene, som ifølge deres Natur maae forblive i denne Afstand fra Gud. Naar det nu hedder: „Fra Adam indtil Moses herskede Synden", saa skal dette forstaaes saaledes, at det var den store Archon, der herskede, i den Formening, at han var den eneste Gud og at der var Ingen over ham. At der var en anden Gud (den Ikkeværende), det var, hvad Paulus kalder „Mysteriet, der ej blev bekjendt for de tidligere Slægter." Medens denne Archon herskede i sin Sphære, Ogdoaden, regerede den anden Archon i sin Verden. Denne var den Jehova, der talede til Moses: „Jeg er Abrahams, Isaaks og Jakobs Gud, og Guds Navn har jeg ikke aabenbaret dem." Saaledes læste nemlig Basilides Stedet i Exodus, idet han ved den Gud, hvis Navn Jødeguden ikke havde aabenbaret, forstod Ogdoadens Herster. Alle Propheterne før Soter talte kun, hvad den anden Archon ind-

fremsat af Mange; de berette om 365 Himle, og kalde deres store Archon Abrasax, fordi dette Navn indeholder Tallet 365" osv. Dette er jo de store Hovedtræk af den bekjendte Fremstilling af Basilides's Lære hos Irenæus osv.

gav dem. Men da nu Tiden kom — siger Basilides — da vi Guds Børn (af tredie Rang) skulde aabenbares, hvorefter Skabningen sukkede, saa kom Evangeliet til Verden, og det gjennemtrængte „alle Riger, Magter og Herredømmer“ og „ethvert Navn, som nævnes.“ Dette maa dog ikke forstaaes, som om nogen Søn var nedstegen fra den Ikkeværende; det var kun det guddommelige Lys, som denne udsendte af sin Fylde. Idet dette kom til Grændsefjellet (mellem Pleroma og de forskjellige κόσμοι), opfangedes det først af den Hellig Aand paa Grændsen, og førtes nu successivt ved dennes Hjælp videre til de lavere Egne. Først er det den store Archons Søn, der, idet han i Frastand øiner Lyset, reiser sig for at gribe det, og nu selv gribes og oplyses af det. Af ham lærte da Faderen, at han ikke, som han tidligere havde meent, var Gud over Alt, men kun en Skabning og underordnet ikke blot den Ikkeværende, men ogsaa dennes Sønner. Idet han nu saae, at han havde tilegnet sig en Magt, det ikke tilkom ham, grebes han af Frygt, og „Herrens Frygt var Viisdommens Begyndelse“, thi, underviist af den ved hans Høire siddende Søn, begyndte den store Archon at blive viis; han erkjendte den Ikkeværende, de guddommelige Sønner, den Hellig Aand, hvorledes Universet er skabt og skal restitueres. Og han bekjendte sin Synd med Psalmistens Ord: „Min Synd har jeg erkjendt; min Uretfærdighed bekjender jeg i al Evighed.“ Fra ham kom nu den sande Erkjendelse ud i Ogdoaden, hvis Hersker han er; og, da det er ved hans Søns Hjælp at Mysteriet blev aabenbaret de Himmelske og derfra steg ned i Hebdomaden, fik Sønnen Navnet **Christus**. I Hebdomaden var det Herskerens Søn, der modtog Lyset af Christus og meddeelte det til sin Fader (den lavere Archon), som nu erkjendte sin Synd og underkastede sig. Nu stod kun tilbage, at Evangeliet ogsaa kom til de i det Psychiske og Hyliske bundne Guds Børn, og udfriede

disse. Dette skete derved, at det Lys, der fra Ogdoaden var nedsteget i Hebdomaden, nu nedsteg til Jesus, Marias Søn, og oplyste ham. [1]). — Saalænge Lyset endnu ikke har gjennemtrængt alle de bundne Aander og renset dem til at stige i Vejret, skal den nuværende Verden bestaae. Men naar engang alle Guds Sønner ere udfriede og have svunget sig forbi Grændseaanden: da vil den sukkende og længselsfulde Skabning finde Forbarmelse. Da vil nemlig Gud lade „den store Uvidenhed“ oprinde, paa det at Ingen skal udstrække sine Attraaer udover det af Naturen anviste Maal. Denne Uvidenhed skal først gribe de Sjele, der befinde sig paa det laveste Trin, saa at de fra nu af ikke skulle kjende Noget, der er bedre end dette Trin, og som Følge heraf ikke attraae det Umulige, saaledes som Fisken, der vilde attraae at græsse paa Bjergene med Faarene. En saadan Attraa vilde være deres Fordærvelse, da Alt, hvad der bliver indenfor sine Grændser, er uforgængeligt, men det, der vil overskride sin Naturs Maal, er forgængeligt. Saaledes ville da ogsaa Hebdomadens og Ogdoadens Herskere og de dem underlagte Skabnings-Sphærer gribes af den store Uvidenhed og ophøre at længes efter det Uopnaaelige. Saaledes gjenoprettes Alt, hvad der i Begyndelsen grundedes i Verdensaltets Sæd; men Enhver gjen-

---

[1]) I de sædvanlige Fremstillinger efter de tidligere tilgængelige Kilder hedder det, at Æonen Νοῦς **ved Daaben** forbandt sig med **Mennesket** Jesus (hvorfor jo Basilidianerne ifølge Clemens Alexandr., skulde fejre Daabsfesten som Aabenbarelsesfest) og atter ved Lidelsernes Begyndelse skilte sig fra ham, da den saa meget mindre kunde være deelagtig i dem, som Jesus ved Lidelserne affonede sine egne Synder. Om ogsaa Basilidianerne mulig have havt saadanne Meninger om Jesus, maa man dog frikjende Basilides selv for en saadan ebjonitisk Christologi. Vor Forf. siger udtrykkelig (Pag. 243), at han har fundet Alt, hvad der angaaer Frelseren, hos Basilides ganske saaledes, som det er skrevet i Evangelierne.

opprettes til sin bestemte Tid; i hvilken Henseende Frelseren siger: „Min Tid er endnu ikke kommen.“ [1])

Hvis jeg paa Grund af det nye Lys, som vor Forf. udbreder over dette gnostiske System, har opholdt mig temmelig længe ved de 27 første Capitler af syvende Bog, skal jeg fatte mig desto kortere ved Beretningerne om de følgende Kjætterier.

---

[1]) Hvad vor Forf. meddeler om Basilides's Lære, er ordrette Citater af hans Skrifter (sandsynligviis de andetstedsfra bekjendte Ἐξηγητικα). Som man af det her Meddeelte vil see, anfører og fortolker Basilides ofte baade gammel- og nytestamentlige Steder. I denne Henseende maa jeg da i Særdeleshed gjøre opmærksom paa, at **Basilides ikke blot benytter, men udtrykkelig citerer Johannes's Evangelium.** Dette gjælder ikke blot om det ovenfor forekommende Sted (Joh. 2, 4) — et Sted, man maaskee vilde kunne udlede af en mundlig Tradition —; men specielt maa jeg fremhæve følgende Passus af Basilides (Pag. 232): *τοῦτο, φησὶν, ἔστι το λεγόμενον ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις· ἦν τὸ φῶς τὸ αληθινὸν, ὅ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* (cfr. Joh. 1, 9). — Det er jo bekjendt nok, at i den nyere Tid **Baur** og hans Skole have søgt at berøve vort fjerde Evangelium al Credit i historisk Henseende og til den Ende mistænkeliggjort alle de ydre Vidnesbyrd, der tyde hen paa, at dette Evangelium existerede og var i Brug før omtrent 180. Man vil da let indsee Betydningen af den anførte Passus. **At Basilides ordret anfører et Sted af dette Evangelium og udtrykkelig henfører dette Sted til Evangelierne,** er det utvetydigste Vidnesbyrd — vel ikke for Evangeliets Johanneiske Affattelse — men for dets Tilværelse omtrent 130 (altsaa ikke længe efter Apostlens Død). Staaer dette fast, saa vil det dog vel ej være saa urimeligt at antage, at de meget omtvistede Steder hos Justinus Martyr virkelig skrive sig fra Evangeliet. Føje vi nu hertil Gnostikeren Valentins saa meget modsagte Vidnesbyrd og det uimodsigelige Factum, at Valentinianeren Herakleon skrev en Commentar til dette Evangelium, saa faae vi en continueerlig Række af Vidner (Basilides — Justin — Valentin — Herakleon) fra de første efterjohanneiske Aartiender lige til Irenæus; og ad denne reent udvortes Vej vil man allerede indsee Umuligheden af at antage, at dette Evangelium skulde forudsætte Gnosticismen, Montanismen og Paaskestriden og være et Forsøg paa at mægle mellem de ved Midten af andet Aarhundrede existerende doctrinelle og rituelle Modsætninger.

Hvad der meddeles om **Saturnilus** (som han kaldes her og hos Theodoret) er næsten ikke Andet end en ordret Gjentagelse af Irenæus's Beretning (I, 24 ed. Massuet). Ejendommeligere er derimod den følgende Meddelelse om **Marcion.** Han erklæres for langt affindigere og skamløsere end de Foregaaende, idet han uden Omsvøb opstillede to Principer, et ondt og et godt. Denne Lære skal han have stjaalet fra Empedokles, der ligeledes i Tilværelsen saae en Kamp mellem to Principer, *νεῖκος* og *φιλία*. For at bevise denne Beskyldning anfører Forf. en Mængde tildeels ubekjendte Brudstykker af Empedokles's Skrifter. Saaledes gjenfinde vi da ogsaa her den samme Miskjendelse af Marcions praktisk-christelige Alvor som hos de andre Kirkefædre. Endskjøndt eller, rettere sagt, netop **fordi** han blandt alle Gnostikerne stod Kirken nærmest, og Christendommen var ham i saa høj Grad Alvor, fandt man sig foranlediget til skarpest at tilbagevise ham. Til den endeløse Strid om det saakaldte Marcions Evangelium leverer vor Forf. intet Bidrag, da han aldeles ikke omtaler det. Blandt Marcions Disciple fremhæves Assyreren **Prepon**, om hvem det hedder, at han, foruden det gode og onde Princip, havde opstillet et tredie, mellemliggende, nemlig det retfærdige[1]).

Den følgende Beretning om **Karpokrates** er en ordret Gjentagelse af det tilsvarende Sted hos Irenæus (I, 25) — kun med enkelte Forkortelser og Udeladelser; det Samme gjælder om Fremstillingen af **Cerinths** Lære, som vor Forf. vil udlede

---

[1]) Det saa forskjelligt besvarede Spørgsmaal om, hvormange Grundprinciper Marcion opstillede (jfr. de tre Variationer hos **Baur** Gnosis S. 272; **Neander** genet. Entw. S. 288; **Gieseler** Kirchengesch. I. S. 193), vil kun blive endnu mere indviklet ved denne Fremstilling. — Hvorledes vil det her Meddeelte lade sig forene med Epiphanius's Beretning (hæres XLII), at Marcion til de to Principer, Cerdo opstillede, føjede et tredie, som faldt midt imellem begge?

af den ægyptiske Viisdom, — hvilket Theodoret (hær. fab. II, 3) gjentager. — I den korte Beretning om **Ebjoniterne** gaaer Forf. mere paa egen Haand. Ligesaalidt som Irenæus kjender han Noget til den af Tertullian producerede Sektstifter Ebion. Hvad de andre Kirkefædre fortælle om Ebjoniternes Benyttelse af Hebræer-Evangeliet og deres Forkastelse af Apostlen Paulus, forbigaaes ganske. Det udtales som en af Ebjoniternes Lærdomme, at Jesus blev retfærdiggjort af Lovens Gjerninger: „havde en Anden gjort, hvad der er foreskrevet i Loven, vilde han være Christus, og saaledes staaer det i Enhvers Magt at gjøre sig selv til Christus." — Ganske kortelig omtales dernæst begge **Theodoterne**. Besynderligt er det, at vor Forfatter, der, som vi i det Følgende skulle see, er saa nøje bekjendt med den romerske Kirkes Forhold ved Overgangen fra andet til tredie Aarhundrede, ikke med et Ord omtaler den ældre Theodots Excommunication ved Biskop Victor: han maa da vel ikke have tillagt denne Begivenhed nogen stor kirkelig Betydning. Den yngre Theodot gjøres her (ligesom i Kjætterfortegnelsen, der er føjet til Tertullians de præscript. adv. hæret. cap. 53), til Stifter af Melchisedekianernes Sekt. Med faa Ord omtales Diakonen **Nikolaus** og de formeentlig efter ham opkaldte **Nikolaiter**, som den nytestamentlige Apokalyptiker revser; atter her slutter Forf. sig i det Hele til Irenæus. — Endelig sluttes den 7de Bog med en omstændeligere Beretning om Marcioniten **Apelles**; men hvad vor Forf. meddeler, kjende vi allerede for Størstedelen fra Epiphanius (hæresis XLIV) og Theodoret (fab. hær. I, 25).

Den ottende Bog aabnes med en aldeles ejendommelig Fremstilling af **Doketismen**. Istedetfor at see i denne en christologisk Anskuelse, der møder i de forskjelligste hæretiske Systemer, betragter vor Forf. samme som et eget, afsluttet System; Doketerne ere for ham et bestemt Parti med en heel fuldstændig

og efter sit Indhold højst besynderlig Lærebygning, hvis Grundvold skal være Laanesætninger fra de gamle ioniske Naturphilosopher. — Den næste Hæretiker, med hvem vor Forf. gjør os bekjendt, er Araberen **Monoïmos**, som man tidligere kun har kjendt fra den lille Notice om ham, der findes hos Theodoret (hær. fab. I, 18): „Araberen Monoïmos skal, efter hvad der fortælles, have benyttet Arithmetiken, for deraf at sammensætte sit Kjætteri." Efter vor Forf. skal Monoïmos have lært, at den constitutive Forudsætning for Universet er Mennesket, saa at alle de enkelte Tilværelsesformer ere adspredte Lemmer af dette ideale Menneske eller, som han kaldte det, „det første Menneske." Dette udformer sig i Verden efter Dekadens, Titallets, Love; thi som Dekaden er det kongelige Tal, der danner Grundlaget for ethvert Tal, saaledes er det ogsaa den organiserende Lov i Tilværelsen osv. osv. — Den korte Efterretning om **Tatian** er aabenbart udskreven af Irenæus (I, 28). Hvad dernæst meddeles om **Hermogenes**, stemmer ganske overeens med Tertullians (adv. Hermogenem) og Theodorets (fab. hær. I, 19) tilsvarende Beretninger; vor Forf. vil paa Grund af Læren om den evige Materie gjøre denne Kjætter til en Discipel af Sokrates (det vil da sige: den platoniske Sokrates). — Nu tager Forf. fat paa de senere saakaldte **Qvartodecimaner**: „de Trættekjære og Indskrænkede, som af Frygt for den Forbandelse, hvormed Loven truer Overtræderne, paastaae, at man efter Lovens Bydende bør feire Paasken den fjortende Dag i den første Maaned uden Hensyn til Ugedagen; de betænke ikke, at Loven blev given Jøderne. Disse ophævede den sande Pascha, der nu er gaaet over til Hedningerne og, idet den opfattes med Troens Blik, nu ikke længere iagttages efter Bogstaven. Idet de knytte sig til dette ene Bud, lægge de ikke Mærke til Apostlens Ord: jeg vidner for Enhver, der lader sig omskjære, at han er forpligtet til at opfylde hele Loven. I alle øvrige Punkter stemme de

fuldkommen overeens med det, der er overdraget Kirken af Apostlene" [1]).

Nu kommer Touren til Montanisterne eller, som de her kaldes, „**Phrygerne**, der førtes bag Lyset af de to formeentlige Prophetinder Priscilla og Maximilla og en vis Montanus, hvem de ære som Prophet." Deres Lære om Parakleten fremhæves som det egenlig hæretiske Moment, medens det bemærkes, at de i Læren om Faderen og om Christus stemme overeens med Kirkens Bekjendelse. Deres extreme chiliastiske Forventninger berøres slet ikke. I Forbigaaende omtales en Spaltning mellem Montanisterne, fremkommen derved, at Nogle iblandt dem sluttede sig til Noëtianernes Hæresis og lærte, at Faderen selv var Sønnen og havde underkastet sig Fødsel, Lidelse og Død. — Endelig sluttes den ottende Bog med en kort Skildring af **Enkratiternes** Lære; „disse Folk, der snarere maae ansees for Cynikere end Christne, betænke ikke, hvad Apostlen Paulus, forudskuende det Tilkommende, propheterede om dem" — hvornæst 1 Tim. 4, 1—5 anføres. Vor Forf., der med Utrættelighed opsporer Spirerne til Kjætterierne i alle Verdens Egne, vil udlede Enkratiterne af de indiske Gymnosophister.

Den følgende Bog, der leverer høist interessante Bidrag til Belysningen af de kirkelige Forhold i Forfatterens egne Dage, maa vistnok ansees for den vigtigste Deel af hele Værket. Efter i de fire foregaaende Bøger (fra den femte til den ottende) at have behandlet de ældre Hæresier, gaaer Forf. nu i den niende

---

1) Denne Passus er Alt, hvad vor Forf. har om Paaskestriden; Biskop Victors „Banbulle" over Lilleasiaterne omtales saaledes ikke med et Ord, og det uagtet vor Forf. er vel bekjendt med Victors Episkopat. Det synes heraf at fremgaae, at han just ikke tillægger Paaskestriden nogen saa epochegjørende Betydning som Baur og Schwegler, eller i Victors Bulle seer „den Kjendsgjerning, hvori den romerske Kirkes Løsrivelse fra Ebjonitismen kundgjorde sig."

Bog over til at skildre de kjætterske Partier, som han har seet opstaae, og i hvis Bekæmpelse han selv personlig har taget Deel. — Han gjør Begyndelsen med **Noëtus**. Hvad han beretter om denne Vranglærer selv, er ikke Meget; det bemærkes, at han var født i Smyrna og laante sit Kjætteri fra den dunkle Heraklit, i hvis Lære Forf. nu paany fordyber sig, og af hvis Skrifter han anfører mærkelige Brudstykker. Noëtus's og hans Tilhængeres (patripassianske) Kjætteri angives saaledes: „der er een Gud, alle Tings Skaber og Fader; han er, som det behager ham, synlig og usynlig, født og ufødt, dødelig og udødelig. Da Gud endnu ikke havde ladet sig føde, kaldtes han med Rette Fader; men da det havde behaget ham at lade sig føde, blev han, som født, Søn. Thi Noët meente at hævde Monarchiet, ved at sige, at Fader og Søn var een og den Samme; det var kun en Navneforskjel; korsfæstet overgav han Aanden til sig selv; idet han døde, døde han tillige ikke, og han, som lagdes i Graven, var alle Tings Gud og Fader." Uden at omtale de Stridigheder, hvori Noët selv indvikledes i Orienten, giver Forf. en lang Beretning om de Conflicter og mangehaande Bryderier, hans Tilhængere foraarsagede i Rom i den første Halvdeel af det tredie Aarhundrede. Vi faae her ganske uventet mange Indblik i den romerske Kirkes Historie i et Tidsrum, hvis Dunkelhed har givet de nyere kritiske Aander forønsket Rum for de dristigste Hypotheser. Det vil derfor ikke trænge til Undskyldning, at jeg giver et fuldstændigere Referat af dette Afsnit (IX, 7—14).

I Rom blev, ifølge vor Forf., Noëts ugudelige Lære først udbredt af hans Discipel **Epigonus**. Denne fandt en Tilhænger i **Kleomenes**[1]), en Mand, der i Liv og Levnet stod fjernt fra Kirken, men som under Biskop **Zephyrinus** vidste at forskaffe

---

[1]) Hos Theodoret (hær. fab. III, 3) gjøres omvendt Noët til en Discipel af Epigonus og Kleomenes. Der kan imidlertid ikke være

sig stor Indflydelse. Da Zephyrinus nemlig var en uvidende og pengegridsk Mand, var det ikke saa vanskeligt at vinde ham for Kleomenes og hans Parti, og Noëtianerne bleve, selv efter Kleomenes's Død, bestandig talrigere og mægtigere, og det uagtet vor Anonymus gjentagne Gange bekæmpede dem med Eftertryk, og med øieblikkeligt Held vidnede om Sandheden. En af de betydeligste Støtter havde Noëtianerne i **Kallistus**, der siden blev Zephyrins Efterfølger paa Bispestolen. Han beskrives som en lav, charakteerløs Intriguant, der under hele Zephyrins Episkopat gik paa Jagt efter Bispeværdigheden og forstod at beherske denne indskrænkede Mand. Han fik ham da ogsaa til at slutte sig til Noëtianerne, hvorved der fremkom en Spaltning i Menigheden. Denne Spaltning vidste Kallist at benytte i sin Interesse: ved sine forsigtige, klogt beregnede Ord vandt han begge Partier for sig og bevirkede, at begge betragtede ham som een af deres Egne. En lignende Adfærd havde han viist ved Sabellius's Optræden i Rom. Vor Forf. var optraadt imod denne Vranglærer og havde bragt ham til Besindelse. Kallistus tog sig nu af Sabellius og forstod snart at drage ham over til Kleomenes's Lære: Sabellianismen og Patripassianismen vare jo dog kun Variationer over det samme monarchianske Thema[1]. Da Kallistus havde vuudet Zephyrinus for den noëtianske Lære, fik han ham til i en Menighedsforsamling at aflægge en klogt afpasset Bekjendelse. Da nu vor Forf. protesterede imod denne, og bestemt fremhævede Forskjellen mellem Faderen og Sønnen, beskyldte han ham for Ditheisme. — Under saadanne og lig-

nogen Tvivl om, at vor Forf. Beretning er den rigtige. Tilmed er det tydeligt nok, at Theodoret har laant sit Referat om Noët fra den korte Resumé, som findes i vort Værks tiende Bog, og at vor Forf. Ordknaphed paa dette Sted har foranlediget Misforstaaelsen.

[1]) Herom Baur die Lehre von der Dreieinigkeit I S. 256.

nende Forhold, som vi siden skulle betragte, vil man da let kunne forklare sig det Had, hvormed vor Forf. bestandig omtaler Kallistus, det Velbehag, hvormed han fortæller Alt, hvad der kun kan nedsætte denne romerske Biskops moralske Charakteer, den Skadefryd, hvormed han sønderriver hans Martyrkrone. Af disse Meddelelser om Zephyrins Efterfølger, der afgive et ret anskueligt Billede af det romerske Menighedslivs daværende sociale Forhold, hidsætter jeg her følgende Brudstykke.

Paa Commodus's Tid var der i det keiserlige Slot en Embedsmand, som var Christen, ved Navn **Karpophorus**. Denne havde en Slave ved Navn **Kallistus**, der ligeledes var Christen. I Tillid til sin Slaves Troskab betroede Herren ham en ikke ringe Sum Penge, for dermed at drive Vexelforretninger. Kallistus aabnede en Vexelbod paa Fiskertorvet, og da de Christne havde Tiltro til ham, gjorde han i Begyndelsen gode Forretninger. Men det varede ikke længe, før han havde sat Alt til, baade sin Herres Capital og fremmede Deposita, Enkers og Faderløses hele Ejendom; han saae nu ingen anden Udvej end at flygte, og var heldig nok til at naae Søstaden Portus og komme ombord paa et Skib, der laae sejlfærdigt. Imidlertid havde Karpophorus sat efter ham og naaede Skibet i samme Øjeblik, som man skulde lette Anker. Saasnart Kallistus saae ham, styrtede han sig i Havet; men Søfolkene trak ham op og udleverede ham til Herren, som nu slæbte ham med sig til Rom og lod ham indspærre i en Straffeanstalt. Efter nogen Tids Forløb kom han dog atter paa fri Fod paa christelige Brødres Forbøn. Men da han snart paany ved sin hele Adfærd paadrog sig almindelig Foragt, og han havde god Grund til at vente anden Gang at blive fængslet, saa fandt han paa at ville være Martyr, for saaledes at udsone alle sine Synder. I dette Øjemed gik han paa en Sabbath ind i Synagogen og forstyrrede Jødernes Andagt. Disse førte ham for Præfecten Fuscianus's

Domstol og anklagede ham for at have forstyrret dem i at forelæse Fædrenes Lov og erklæret, at han som Christen havde Ret dertil. Karpophorus, der var bleven underrettet om det Passerede, ilede til og forklarede nu Præfecten, at Kallistus blot paa denne Maade havde søgt Døden, for at slippe fra sine derangerede Affairer. Heri saae Jøderne kun et listigt Paafund af Herren for at redde Slaven; og de trængte saameget stærkere paa Præfecten, der nu lod ham piske og sende til de sardiniske Bjergværker, hvor han tilbragte nogen Tid. — Da fik Marcia, Commodus's christne Frille (φιλόθεος παλλακή) isinde at gjøre en god Gjerning og lod den romerske Biskop Victor hente og spurgte ham, hvilke Martyrer der dengang vare i Sardinien. Victor nævnede dem alle; Kallistus nævnede han naturligviis ikke, da han vidste, hvor tvetydigt hans Martyrium var. Efter at have erholdt Keiserens Samtykke, sendte Marcia en gammel Tjener ved Navn Hyacinthus til Sardinien. Da Kallistus saae, at hans Navn ikke fandtes paa Listen over dem, der skulde frigives, kastede han sig paa Knæ og bad med Taarer om sin Frihed. Den gamle Tjener blev rørt herover og løslod ham tilligmed de Øvrige. Dette var høist ubehageligt for Victor, da Kallists tidligere Liv endnu var i frisk Minde, og Karpophorus og Andre gjorde ham Bebrejdelser. Derfor sendte han ham til Antium og sørgede der for hans Underhold. Men efter Victors Død lod den nye Biskop Zephyrinus ham komme til Rom og optog ham i Klerus. Snart fik Kallist stor Indflydelse paa den eenfoldige Biskop og beherskede ham ganske. Efter Zephyrinus's Død opnaaede han endelig i sin Mening det, som han længe havde eftertragtet (d. e. det romerske Episkopat, hvis retsmæssige Besiddelse vor Forf. nemlig vil frakjende ham).

Forf. fortæller nu de forskjellige Stridigheder, der opkom under Kallistus, og hvori han selv spillede en vigtig Rolle. Kallistus's første Gjerning som Biskop var at excommunicere sin

forbums Client Sabellius: „dette gjorde han, siger Forf., deels af Frygt for mig, deels for at rense sig for den Mistanke, at han selv skulde dele Sabellius's Tro." Men da Kallistus maatte befrygte, at Sabellius vilde beskylde ham for at fornægte sin egen tidligere Tro, og da han heller ikke kunde slutte sig til de Rettroende (d. e. de med Forf. Enige), som han tidligere havde kaldt Ditheister, saa opfandt han en ny Vranglære, idet han sagde, at Fader og Søn kun ere forskjellige Navne paa Logos; denne er atter identisk med den ene, udelelige Aand, og saaledes er Aanden, som blev Kjød i Jomfruen, i Intet forskjellig fra Faderen. Saaledes maa man da forstaae Christi Ord: „Troer Du ikke, at jeg er i Faderen og Faderen i mig?" Thi det Synlige eller Mennesket er Sønnen, den i Sønnen virkende Aand derimod Faderen. — I den fortsatte Fremstilling af Kallistus's Lære er Texten dunkel, meget fordærvet og fuld af Lacuner; dog er det tydeligt nok, at han har kaldt den ene altomfattende Guddom (Sabellius's Monas) den udelelige Aand; idet denne træder ud som Aabenbaringsprincip, hedder den Logos; denne er atter efter sine forskjellige Aabenbaringsfacer (de sabellianske πρόσωπα) Fader eller Søn; Logos er saaledes her ligesaalidet som hos de ældste græske Fædre identisk med Guds Søn; Guds Søn bliver Logos først, idet den i Christo paatager sig en forbigaaende synlig Skikkelse[1]).

---

[1]) Det er tydeligt nok, at denne Theori, uagtet den jo udtrykkeligt er stillet imod Sabellianismen, dog staaer i et inderligt Forhold til denne og da fornemmelig i den Opfattelse, som Baur (Lehre von der Dreieinigkeit I, 257 fl.) og efter ham Gieseler (Kirchengesch. I, 299 fl.) have gjort gjældende. Man maa give vor Forf. fuldkommen Ret, naar han i Indholdsfortegnelsen til niende Bog siger, at Kallistus's Hæresis er en Forening af Noëtus's (patripassianske) og Theodots (ebjonitiske) Vranglære; thi som Noëtus lader han Faderen selv (Logos-Aanden) være i Christo, og som Theodot seer han i Christus — ikke den hypostatisk præexisterende Logos's Men-

Foruden dette Kjætteri har vor Forf. endnu Meget at bebrejde den romerske Bisskop Kallistus. Især beklager han sig over den laxe Maade, hvorpaa han haandhævede Kirketugten imod de Faldne. Idet vor Forf., som Forkæmper for den strenge Kirkedisciplin, træder i en skarp og, som det synes, temmelig hadefuld Opposition til den romerske Kirkes mildere Praxis, seer han i Kallist „den Første, der tillod Folk at føie deres Lyster;" thi uden Videre tilsagde han Alle, der tyede til ham, deres Synders Tilgivelse; hvorfor alle saadanne Folk sluttede sig til ham, som havde en ond Samvittighed, eller havde forladt Kjætterpartierne, eller vare excommunicerede af Forf. og hans rigoristiske Meningsfæller. Naar han saaledes optog alskens Syndere i Kirkesamfundet, beraabte han sig paa Parablen om Klinten blandt Hveden og paa det Forbillede, som Kirken har i Noahs Ark, hvori der baade vare rene og urene Dyr. — Vi have her et **Forspil til den novatianske Strid**; den samme Antinomi mellem Kirkebegrebets Momenter, som omtrent 30 Aar senere repræsenteres af Cornelius og Novatian, er allerede her tilstede: Kallistus vil hævde Kirkens Katholicitet, vor Forf. derimod dens Hellighed. — Fremdeles beskyldes Kallistus for at have villet stille Biskopperne med en souverain Værdighed ligeoverfor den øvrige Clerus og paastaaet, at en Biskop aldeles ikke kunde afsættes, ikke engang om han havde begaaet en Dødssynd. — Under Kallistus, siger vor Forf. videre, havde man begyndt med at ansætte Folk, der vare gifte anden eller tredie Gang, til Biskopper, Presbytere og Diakoner; ja han havde endog paastaaet, at en Geistlig, der giftede sig, slet ikke begik nogen Synd og følgelig kunde forblive i Clerus. Idet Forf. saaledes i eensidig Parti-Iver opdynger den ene Beskyldning paa den anden, gaaer han saavidt, at han

nesteverdelse, men kun et forbigaaende Moment i Aandens Aabenbaringsproces.

endog anklager denne romerske Bisskop for at have anbefalet Ægteskabsbrud og Mord; og med Vrede tilføier han, at de, som havde saadanne Maximer, udgjorde den langt overveiende Majoritet i den romerske Kirke, og at de i Tillid hertil vare saa skamløse, at de kaldte sig den katholske (og ikke den kallistianske) Kirke, medens de Andre, der med Forf. holdt paa Kirkens hellige Værdighed, kun udgjorde et Mindretal og betragtedes som en Sekt[1]).

Jeg standser her i mit Referat, for i Korthed at gjøre opmærksom paa Betydningen af den meddeelte Skildring af den romerske Kirkes Tilstand i de første Decennier af det tredie Aarhundrede. Jeg maa da minde om den Paastand, som Tübingeren **Baur** og flere af hans Disciple have fremsat og med Lærdom og kritisk Skarpsindighed søgt at godtgjøre, at den ældste christelige Kirke væsenlig var ebjonitisk, og at navnlig det langt overveiende Fleertal af de romerske Christne ligetil de sidste Decennier af det andet Aarhundrede bekjendte sig til en meer eller mindre modificeret Judaisme, medens de faa Elementer, der synes at vidne for en modsat Retning, kun ere at ansee for dunkle Levninger fra Hedningapostlens Virksomhed[2]). Som et Vidnesbyrd om denne Kirkens judaiserende Charakteer har man da

---

[1]) Hermed sammenligne man Montanisten **Tertullians** (de pudicit. cap. I) Polemik imod den romerske Bisskop (pontifex maximus, episcopus episcoporum, som T. ironisk kalder ham), der ved sit Aflads-Edict, hvori han lovede Saadanne Tilgivelse, som havde gjort sig skyldige i Ægteskabsbrud og Hor, altsaa i Dødssynder, forvandlede Kirken, der skulde være vera, pudica, sancta virgo, til en spelunca moechorum et fornicatorum. Sædvanlig har man efter **Petavius** (not. ad Epiphan. hær. LIX p. 238) antaget hiin Bisskop at være Zephyrin; men skulde det ikke være muligt, at sætte dette tertullianske Skrifts Affattelse saa seent, at man kunde antage, at T. deri sigtede til Kallistus og det samme Factum, som vor Forf. her berører?

[2]) Jvfr. Dr. C. E. Scharling, Paastanden om den christelige Kirkes Ebjonitisme. Universitetsprogram 1843.

fremhævet de fattige, ebjonitiske Forestillinger om Christus i den ældste Kirke: det Høieste, hedder det, som man dengang indrømmede Christus, var en overnaturlig Fødsel og en særegen Inspiration af den Hellig Aand; det egenlig Constitutive i Christus var ikke den præexisterende Logos, men Mennesket, hvortil Aanden knyttede sig som et Accessorium; først henimod Slutningen af det andet Aarhundrede skal da den saakaldte johanneiske Christologi, ifølge hvilken det Constitutive i Christus var den hypostatisk præexisterende Logos, hvortil nu Mennesket blev et Accessorium, have vundet Indgang i Kirken. I denne Henseende har man[1]) lagt megen Vægt paa, at **Artemoniterne**, et monarchiansk Parti i Rom, der væsentlig opfattede Christus paa ebjonitisk Viis, ifølge **Eusebius**[2]), paastode, at alle ældre Lærere, ja Apostlene selv havde lært som de, og at denne sande Lære havde vedligeholdt sig til Victors Tider (185—197), der var den trettende Biskop i Rom; men fra hans Efterfølger Zephyrinus's Tid (197—217) var Sandheden bleven forvansket. Denne Paastand skal nu gjælde som Vidnesbyrd om, at det Omsving i den romerske Kirkes Stilling til Judaismen, som man allerede seer i Biskop Victors Forhold til Lilleasiaterne under Paaskestriden[3]), nu under Zephyrinus fik et doctrinelt Udtryk: fra nu af blev den johanneiske Christologi orthodox. — Nu have vi i vort Værk en Forfatter for os, der var Biskop Zephyrinus's Samtidige, og som med et Øienvidnes Sagkundskab og Nøjagtighed skildrer den romerske Kirkes daværende Personer og Tilstande. Stemmer nu denne paalidelige historiske Skildring over-

---

1) Baur die Lehre von der Dreieinigkeit I, 279; Schwegler der Montanismus, S. 146.

2) *Hist. eccl.* V, 28.

3) Jeg har allerede ovenfor gjort opmærksom paa, hvor langt vor Forf. synes at være fra at tillægge Paaskestriden nogen epochegjørende Betydning.

eens med hiin paa Hypotheser og Probabilitets-Calculer grundede Paastand om den romerske Kirkes Ebjonitisme? Dette Spørgsmaal maa vistnok besvares benægtende. Jeg gjorde allerede ovenfor opmærksom paa den flygtige Maade, hvorpaa vor Forf., ganske en passant, affærdiger de ebjonitiskſindede Theodotianere; den tyder ingenlunde paa, at den Anskuelse, hvis Organer de vare, for ikke ret længe siden havde været den herskende i Rom. Og hvad nu hiin Paastand af Artemoniterne angaaer, faaer den ved Hjælp af vort Værk en anden Betydning end den, Tübingerne vilde give den. Vi vide nu, at Zephyrinus sluttede sig nær til den noëtianske Lære. Idet denne umiddelbart identificererede det Guddommelige i Christus med Faderen selv, dannede den vistnok den skarpeste Modsætning til Artemons ebjonitiske Theori, og det er saaledes ikke vanskeligt at forstaae, at Zephyrinus kunde finde sig foranlediget til at excommunicere Artemoniterne. Som tidligere Victor (maaskee under Patripassianeren Praxeas's Paavirkning) havde udelukket Theodotianerne, saaledes udelukkede nu hans Efterfølger de ligesindede Artemoniter; og paa denne Udelukkelse, der finder sin naturlige Forklaring i Zephyrinus's Tendens til det modsatte Extrem, grunder sig Artemoniternes Anklage, at denne Biskop havde forfalsket den gamle ebjonitiske Lære. Hvor ringe Betydning og Anseelse dette Parti maa have havt i Rom, fremgaaer tydeligt af vort Værk: ikke nok at dette ganske forbigaaer hiin Excommunication ved Zephyrinus, en Begivenhed, der dog, naar den betegnede et heelt Omsving i den kirkelige Bevidsthed, ikke saa let kunde oversees eller glemmes, og det allermindst af en Mand, der selv for ikke ret længe siden havde oplevet den; men — hvad der er endnu mere betegnende — vort Værk nævner ikke engang Artemoniterne, og det uagtet det ikke blot nævner, men opholder sig ved mange andre Kjætterier af høist underordnet Betydning. En saadan Tavshed vilde dog være umulig, naar virkelig den store Majo-

ritet af den romerske Menighed endnu for faa Decennier siden havde deelt de artemonitiske Meninger. — Men herved maa jeg endnu gjøre opmærksom paa et Punkt, der klart nok viser, at den romerske Menighed paa Zephyrinus's Tid ikke kan være sluppen lige ud af Ebjonitismen. Det hedder i vort Værk (Pag. 285), at Zephyrinus paa en Tid, da vor Forfatter og Andre anklagede ham for Kjætteri, aflagde følgende Bekjendelse, for at vinde den romerske Menighed for sig; „Jeg kjender kun een Gud, Christus Jesus, og foruden ham ingen anden, født og lidende; dog er ikke Faderen død, men Sønnen." Denne Bekjendelse vandt almindeligt Bifald. Men hvorledes kunde dog en Menighed, der endnu stod med den ene Fod i Ebjonitismen, finde Behag i en saadan Udtalelse, der vel in abstracto vil skjelne mellem Fader og Søn, men in concreto identificerer begge og paa patripassiansk Viis hævder Christus den fulde Besiddelse af den udelelige Gud, ja erklærer ham for den eneste Gud selv? — Man lægge fremdeles Mærke til, at Kallistus, hvis sabellianiserende Theori ovenfor er angivet, æggede den romerske Menighed imod vor Forf., ved at anklage ham for at lære to Guder. Det er klart nok, at herved sigtes til Forf.'s Subordinations Theori, der fastholdt Forskjellen mellem Faderen som ὁ ὄντως θεός og den guddommelige Logos som ὁ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ θεός. Denne Theori, der dog i Christus saae Gud af Gud, — der lod den præexisterende Logos, men visnok ikke den højeste Gud, Faderen selv, være det Substantielle i Christus, forekom endnu Romerne altfor fattig; de fandt sig mere tiltrukne ved deres Bispers patripassianske og sabellianske Theorier. Men er dette maaskee Tegn paa denne Menigheds ebjonitiske vita anteacta? — Der er endnu flere Momenter i vort Værk, som afgjort vidne mod hine Kritikeres Opfattelse af Dogmets ældste Udvikling; jeg maa imidlertid lade mig nøje med disse faa Hentydninger.

I Sammenhæng med Beretningen om disse kirkelige Bevæ-

gelser under Zephyrinus og Kallistus meddeler Forf. ret interessante Noticer om **Elkesaiternes** Optræden i Rom. At dette gnostisk-ebjonitiske Parti, der havde sit oprindelige Hjem hiinsides Jordan og det døde Hav, udbredte sig ligetil Rom og her vandt Tilhængere, derom have vi et tilstrækkeligt Vidnesbyrd i de clementinske Homilier; thi disse give os — vistnok i en paa en ejendommelig Maade udviklet Skikkelse — hiint Parties Lærebegreb; og efter deres hele Indhold, Charakteer og Tendens kunne de ikke være affattede andetsteds end midt i den romerske Menighed. Men **hvorledes** denne gnostisk-ebjonitiske Lære overførtes til Rom, derom manglede vi hidtil al nærmere Underretning. Her kommer nu vor Forf. os til Hjælp med følgende Meddelelse. Medens Kallistus's Lære blev almindelig udbredt, kom en snedig og dumdristig Mand, **Alkibiades** fra Apamea i Syrien til Rom, med det Forsæt at overbyde Kallistus i kjættersk Bedrag. Han medbragde en Bog, hvorom han fortalte, at den i Keiser Trajans tredie Regeringsaar var aabenbaret af en mandlig Engel, hvis Navn var Guds Søn, og af en kvindelig Engel, der kaldte sig den Hellig Aand; denne Bog var dernæst falden i Hænderne paa en retfærdig Mand ved Navn **Elkesai** i Byen Sera i Parthien; han havde atter overgivet den til en vis Sobiaï, og ad denne Vej var saaledes tilsidst Alkibiades kommen i Besiddelse af samme. Ved sin første Optræden i Rom havde Alkibiades vundet mange Tilhængere; men vor Forf. havde bekæmpet ham, og endelig var ogsaa Kallistus optraadt imod ham. Den omtalte Bog, hvoraf Forf. øser Elkesaiternes Lære, har uden Tvivl ogsaa dannet Grundlaget for Epiphanius's Referat (hær. XIX), da der er en mærkelig Overeensstemmelse mellem begge. Vor Forf. fremhæver fornemmelig Læren om Adam-Christus; han beskriver deres Lustrationer, hvorved de meente at opnaae Tilgivelse for de største Synder; han fremstiller dem som Læger, der gjorde Underværker ved deres Vandcur-Methode,

og som Astrologer, der i Stjernerne kunde læse de ulykkelige Dage, d. e. dem, paa hvilke man ej maatte begynde noget Arbejde eller foretage nogen Daab. — Til denne Skildring af Elkesaismen knytter Forf. en omstændelig Beretning om det jødiske Sektvæsen paa Christi Tid; hvorved han fornemmelig følger Josephus (de bello jud. II, 8; antiqq. judd. XVIII, 1.). — Hermed har da Forf. fuldført sit Kjætterrepertoire, og han ender nu den niende Bog med følgende Slutnings-Bemærkning: „Vi have nu, saavidt vi skjønne, fuldstændig fremsat Grækernes og Barbarernes Lærdomme og ikke ladet nogen af Philosophernes eller Hæretikernes Meninger uomtalt. Efter at have gjennemgaaet det hele Stof og med megen Møje fremsat alle disse Meninger i ni Bøger, og saaledes efterladt vore Efterkommere en Medgift paa Rejsen gjennem Livet og givet ikke faa af vore Samtidige en kjær og velkommen Belæring, ansee vi det for passende at samle det Hele og hertil knytte en Fremstilling af Sandheden i egen Bog, den tiende, for at man ikke blot, ved at lære de Dumdristiges Kjætterier at kjende, skal foragte det Forfængelige, men ogsaa, ved at erfare Sandhedens Magt, komme til en Tro, der er Gud værdig, og saaledes blive frelst."

Hermed er allerede Hovedindholdet af den tiende Bog angivet: en kort Recapitulation af de tidligere omtalte Kjætterier og en kort Fremstilling af den sande evangeliske Lære. I Forbigaaende leverer Forf. en ethnographisk Excurs om Verdens 72 Folkeslag, der alle nedstamme fra Noahs tre Sønner, og om det jødiske Folks høje Alder i Sammenligning med Chaldæerne, Ægypterne og Hellenerne.

I Ovenstaaende har jeg givet en Oversigt over dette Værks Indhold og tillige søgt at paavise dets historiske Betydning. Jeg

skal nu til Slutning kortelig behandle Spørgsmaalet om **Forfatterskabet**.

Udgiverens Mening, at **Origenes** skulde have forfattet dette Værk, støtter sig egenlig kun paa en Ytring af Origenes, som Eusebius anfører, og som nu Miller vil fortolke saaledes, at den indeholder Hentydninger til vort Værk og dets to Hoveddele [1]). Hvad vor Forf. i den niende Bog anfører om sin Deeltagelse i den romerske Kirkes Stridigheder, skal da henføres til Origenes's korte Ophold i Rom under Zephyrinus. Allerede da Gronovius i Begyndelsen af forrige Aarhundrede udgav den første Bog af dette Værk, mødte, som ovenfor anført, hans Mening, at Origenes skulde være sammes Forfatter, en almindelig Modsigelse. Et Hovedargument var dengang, at Forf. strax i Fortalen (i nærværende Udgave S. 3) nævner sig som Apostlenes Efterfølger og deelagtig i det kirkelige Ypperstepræstedømme; dette syntes dog ikke at kunne passe paa Origenes, der ikke drev det til Videre, end til at blive Presbyter. Men man behøver vistnok ikke at holde sig til saadanne enkelte, tilmed tvetydige Ord: hele Skriftets Grundtanke og Tendens afgiver det bedste Beviis for, at Origenes ikke er Forfatteren. I sin Gjendrivelse af Kjætterne gaaer vor Forf. saaledes tilværks, at han eftervisér, at deres Lærdomme ere laante af den græske Philosophi o.s.v.; denne Eftervilsning er ham tilstrækkelig til at godtgjøre, at

---

[1]) *Euseb.* Hist. eccl. VI, 19 anfører Origenes talende saaledes: „Da jeg ganske havde helliget mig til Theologien og var bleven bekjendt i en videre Kreds formedelst de erhvervede Kundskaber, og af den Grund ofte blev spurgt tilraads, deels af Kjættere, deels af Saadanne, som havde studeret de græske Videnskaber og fornemmelig Philosophien, saa gav jeg mig til at undersøge saavel Kjætternes Meninger som ogsaa det, Philosopherne love at lære om Sandheden." Med disse Ord sigter Origenes vistnok ikke til et bestemt Skrift; han taler kun om sine videnskabelige Beskjæftigelser i Almindelighed, og hvad der havde været den nærmeste Anledning til at de toge denne Gang.

disse Lærdomme ere falske: „odi profanum vulgus et arceo." Men lader en saadan Argumentation sig forene med den store alexandrinske Kirkelærers bekjendte Forkjærlighed for Philosophien? Hvorledes vilde han, der i Philosophien saae Logos's forberedende Virksomhed i Hedenskabet, uden Videre kunne erklære den for Roden til de antichristelige Lærdomme? Hertil kommer fremdeles, at, medens vi i Origenes, saaledes som han træder os imøde i sine berømte Skrifter, maae erkjende en sand speculativ Aand, der veed at stige ned i Ideernes Dybde og tilegne sig dem efter deres hele Fylde, saa er vor Forf. ligeoverfor Alt, hvad der hedder Philosophi og Speculation, kun en tør historisk Referent: han kan gjøre Udtog og meddele Brudstykker af Philosophernes Skrifter, men ikke begribende tilegne sig deres Ideer. Og føjes nu hertil — hvad jeg ovenfor ved flere Leiligheder har gjort opmærksom paa, — at vor Forf. og Origenes (i hans bekjendte Værker) bestemt modsige hinanden i deres Behandling af enkelte hæretiske Partier, kan det vel betragtes som vist, at Origenes ikke er Forfatter til dette Værk. Det meest afgjørende Vidnesbyrd i denne Henseende staaer imidlertid endnu tilbage: den Troesbekjendelse, som vor Autor aflægger i tiende Bog. Paa en aldeles usystematisk Maade, der ikke ligner Origenes meget, kastes her de forskjellige Troeslærdomme imellem hverandre; de meest fremtrædende Dogmer (Treenighedslæren og Christologien) udvikles paa en Maade, der danner en fuldkommen Contrast til Origenes's bekjendte Opfattelse; den i dennes System saa vigtige Lære om Sjelenes Præexistens og Fald udelukkes ganske ved Forf.'s anthropologiske Forestillinger; om en Apokatastasis er der slet ikke Tale. Det er overhovedet aldeles ikke den alexandrinske Skoles ideelle Aand, der her udtaler sig; Forf. hører aabenbart til den praktisk-religiøse Retning, der i Philosopherne saae Kjætteriets Patriarcher.

Betænker man nu vor Autors fortrolige Bekjendtskab med den romerske Kirkes Forhold, hans stadige Deeltagelse i denne Menig

heds Stridigheder, saa vil man let erkjende, at man maa søge ham i Rom selv eller i Omegnen af Rom. Heller ikke med Hensyn til det Tidsrum, hvori Forf. maa søges, kan man være i Uvished; han angiver sig bestemt nok som en Samtidig af Zephyrinus (197—217) og Callixt I (217—223). Seer man endelig hen til den Myndighed, hvormed Forf. optraadte i den romerske Kirkes Anliggender, den Autoritet, han maa have havt i denne Menighed, siden han endog kunde indjage den romerske Biskop Frygt, saa ligger det nær at formode, at vor Autor har baaret et betydeligere Navn, som endnu nævnes i Kirkens Annaler. Tage vi da Kirkehistorien paa Raad, saa have vi kun to Mænd at vælge imellem: Cajus og Hippolytus.

Presbyteren Cajus levede i Rom i Zephyrinus's Dage; han var en lærd Mand, der bekæmpede Vranglærerne baade med Mund og Pen. Af hans kirkelige Virksomhed fremhæves to Momenter, der imidlertid staae i indbyrdes Forhold til hinanden: han var Montanisternes uforsonlige Modstander og bekæmpede Apokalypsens apostoliske Oprindelse. Det var navnlig Montanismens eventyrlige, sandselige Forestillinger om det tusindaarige Rige, der fremkaldte hans Polemik; og da han fandt lignende chiliastiske Forventninger i Johannes's Apokalypse, saa erklærede han denne for et Værk af Kjætteren Cerinth[1]). — Disse Data ere allerede tilstrækkelige til at godtgjøre, at Cajus ikke kan være Forf. til vort Værk. Thi er det vel antageligt, at den samme Mand, der i et eget Værk (*διάλογος πρὸς Πρόκλον*) optraadte imod Chiliasmen hos Montanisterne, ja endog erklærede Chiliasmen for en løgnagtig Opdigtelse af Cerinth, nu i dette fuldstændige Kjætterværk skulde have tiet ganske stille om Chiliasmen, baade ved Fremstillingen af Cerinths og ved Beretningen om

1) *Euseb.* Hist. eccl. II, 25; VI, 20; III, 31.

Montanisternes Kjetteri? Hvor er det tænkeligt, at Cajus, saaledes som vor Forf., skulde kunne betragte Læren om Parakletens fortsatte Virksomhed som den eneste dogmatiske Vranglære hos Montanisterne, ja udtrykkelig erklære, at disse i de øvrige Punkter af Læren stemmede overeens med Evangeliet og Kirken? Synes ikke snarere en saadan Yttring i Forbindelse med hiin systematiske Tavshed at tyde hen paa, at vor Forf., langtfra at see noget Hæretisk i Chiliasmen, tvertimod, ligesom den af ham anpriste *μακάριος Εἰρηναῖος*, henregnede den til de apostolisk-orthodoxe Lærdomme? I denne Henseende maa man ikke glemme, at vor Forf. skrev paa en Tid, da Montanismen, efter at være trængt dybt ind i den vestlandske Kirkes Bevidsthed, endelig havde mødt en kraftig Reaction, — paa en Tid, da Kirken, idet den med klar Bevidsthed om sit historiske Kald stræbte at organisere sig og indordne sig i Verden, havde vendt sig mod Chiliasmens uhistoriske Tendenser og dens „tempus in collecto". At Forf. under saadanne Forhold ganske forbigaaer Chiliasmen, medens han berører alle andre kjetterske Meninger, kan kun forklares ved at antage ham selv for Chiliast. Men saaledes er det da umuligt at antage Cajus Romanus for Forfatter til vort Værk. Til Overflod skal jeg endnu gjøre opmærksom paa, at, medens Cajus, som sagt, erklærede Apokalypsen for et kjættersk Product, anseer vor Forf. den for et af den Hellig Aand inspireret johanneisk Skrift (VII, 36).

Med langt større Sandsynlighed, ja med en Sandsynlighed, der grændser nær til fuld historisk Vished, vil man derimod kunne antage, at **Hippolytus** har skrevet dette Værk. Ihvorvel denne kirkelige Mands Livsforhold ere indhyllede i nogen Dunkelhed, kjende vi dog saa meget til hans Virksomhed, at vi herfra kunne drage sikkre Slutninger. Og vi behøve da ikke at søge længe for at finde bestemte Vidnesbyrd for, at han og ingen Anden

har ſtrevet vort Værk. I den Fortegnelse over Hippolyts Skrifter, ſom **Euſebius** anfører i ſin Kirkehiſtorie (VI, 22), nævnes ogſaa eet med Titlen *κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων;* hvilket Skrift ligeledes anføres af **Hieronymus** (catalog. viror. illustr. 61). Det vilde nu viſtnok være noget overilet at ſlutte fra Overeensſtemmelſen mellem to Bøgers Titler til ſelve Bøgernes Identitet, og ſaaledes in casu antage vort Kjætterværk for identiſk med det omtalte af Hippolyt. Tager man imidlertid Følgende i Betragtning, vil det viſe ſig, at denne Antagelſe dog er velbegrundet. Vor Forf. anfører i Løbet af den tiende Bog (S. 331), at han tidligere har forfattet et Skrift, hvori han har angivet de 72 fra Noah nedſtammende Folk. Dette Værk er aabenbart intet andet end Hippolyts Chronicon; thi i det Fragment, der er os levnet heraf[1]), finde vi netop den nævnte Angivelſe. Ligeledes nævner vor Forf. (S. 334) et andet Værk, ſom han tidligere har forfattet, *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*. Ogſaa om dette Skrift kunne vi med Sikkerhed ſige, at det tilhører Hippolyt; thi i den Fortegnelſe over Hippolyts Skrifter, der findes indhugget paa den i Aaret 1551 i Nærheden af Rom, paa Vejen til Tivoli, opgravede Statue, findes ogſaa eet med Titlen *περὶ τοῦ παντὸς*[2]).

Hvad vi ſaaledes ad udvortes Veje ledes til at antage, ſtadfæſtes ved indvortes Grunde: vort Skrifts ejendommelige Charakteer ſaavelſom mange Enkeltheder deri ſtemme fuldkomment overeens med hvad der andetſtedsfra er os bekjendt om Hippolyt. Vor Forf. fortæller Intet om ſin Herkomſt og ſit Fødeſted; men naar man betænker hans græſke Dannelſe, hans udſtrakte Bekjendtſkab med den græſke Literatur ſaavelſom hans nøjagtige

---

1) Opera Hippolyti ed Fabricius. 1716. I, 49 sqq.

2) l. l. I, 39.

Kjendskab til alle de mangfoldige Forgreninger af Orientens gnostiske Partier og hans Kundskab om disse Partiers Kildeskrifter, saa føres man let til den Formodning, at vor Forf. oprindelig har hørt hjemme i Orienten, enten i Lilleasien eller i Syrien. Dette gjælder ogsaa om Hippolyt: de romerske Martyrologier, der for en stor Deel bygge paa gammel Tradition, ville vide, at hans Fødehjem var Antiochia. Vor Forf. havde, da han skrev dette Værk, i lang Tid havt sin Virkekreds i eller ved Rom; under de to oftere anførte Biskopper havde han spillet en vigtig Rolle i den romerske Kirkes Stridigheder; han kalder sig fremdeles en Efterfølger af Apostlene og deelagtig i Ypperstepræstedømmet. I fuld Overeensstemmelse hermed staaer den Tradition, som Chronicon paschale[1]) indeholder, at Hippolyt var Biskop i Nærheden af Rom, i Portus Romanus. — Tage vi fremdeles Hensyn til vor Forf.'s videnskabelige Dannelse, møde vi den samme Overeensstemmelse med Hippolyt. Som man vil erindre fra Ovenstaaende, viste vor Anonymus sig vel bevandret i de gamle Astronomers og Astrologers Theorier, deres Beregninger af Stjernernes Stilling og Afstand o. s. v. Det er ligeledes netop som Astronom og Chronolog, at Hippolyt hidtil har havt et Navn i Kirkens Historie; som hans Hovedfortjeneste har det hidtil bestandig været anført, at han beregnede den fertenaarige Paaskecyclus. Og hvad nu vor Forf.'s kirkelige Charakteer angaaer, saae vi ovenfor, at han ved sin strenge Gjennemførelse af Kirketugten i Modsætning til den romerske Biskops mildere Praxis, saa at sige, anticiperede det novatianske Schisma. Hermed sammenholde man, hvad den spanske Digter **Prudentius** i det følgende Aarhundrede siger (de coronis, hymn. XI):

---

[1]) l. l. I, 43.

Invenio Hippolytum, qui quondam schisma Novati
Presbyter attigerat, nostra sequenda negans etc.

Jeg gjorde nylig opmærksom paa, at vor Forf. indirecte tager Montanisternes Lære om det tusindaarige Rige i Forsvar. Lægger man tillige Mærke til den Strenghed, hvormed han protesterer imod det andet Ægteskab, og den Uvillie, hvormed han omtaler Gejstliges Ægteskab, saa seer man let, at det ogsaa er gaaet vor Forf., ligesom andre Kirkelærere i Vestlandet; uden at dele Montanisternes Lære om Parakleten og Charismerne, har han følt sig tiltrukken ved Montanismens chiliastiske Forventninger og rigoristiske Sædelære. Dette stemmer vel overeens med hvad der berettes om Hippolyt: han skal have skrevet imod Montanismens romerske Modstandere, navnlig imod Chiliasmens svorne Fjende Cajus Romanus, og forfattet et Forsvarsskrift for Apokalypsen[1]). — Og betragte vi nu endelig vor Forf.'s dogmatiske Standpunkt, saa erkjende vi letteligt, at han var en Aandsfrænde af Irenæus, hvem han oftere med Højagtelse anfører som sin Autoritet, og hvis Kjætterværk han jevnlig lægger til Grund for sine Beretninger om de kjætterske Partier; og vi see tillige, at han i alle Troens Hovedlærdomme trolig følger den galliske Biskops Spor. Ogsaa dette staaer i fuldkommen Samklang med det, som vi andetstedsfra vide om Hippolyt. Efter Photius (Biblioth. Cod. 121) var han endog en Discipel (?) af Irenæus og støttede sig i sin Bekæmpelse af Kjætterne paa dennes Værk; og en nærmere Betragtning af de os levnede Brudstykker af Hippolyts dogmatiske Skrifter fører ligeledes til det Resultat, at Hippolyt efter hele sin theologiske Charakteer var en Tilhænger af Irenæus[2]). Allevegnefra føres vi saaledes

---

[1]) Gieseler Kirchengeschichte I S. 343.

[2]) Seinecke über das Leben und die Schriften des Bischoffs Hippolytus (Illgens Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1842. III.).

til det samme Resultat, at Hippolyt er Forfatter til foreliggende Værk.

Herimod stiller der sig vistnok en Vanskelighed, som ved første Øjekast kunde synes uoverstigelig. I Chronicon paschale[1]) hedder det nemlig: „Hippolyt, der var Martyr og Biskop i Portus nærved Rom, skrev *ἐν τῷ πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις συντάγματι* ordret (*ἐπὶ λέξεως*) saaledes:“ — — — og nu anføres nogle Ord om Paaskestriden, der slet ikke findes i vort Værk, hverken hvor Qvartodecimanerne bekæmpes eller paa noget andet Sted. Og ligeledes beskriver **Photius** (l. c.) Hippolyts Kjætterværk paa en saadan Maade, at man nødes til at indrømme, at det ikke kan være identisk med vort. Photius siger, at han har læst „en lille Bog (*βιβλιδάριον*) af Hippolyt, nemlig *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων*; i dette Skrift bekæmpes 32 Hæresier, fra Dositheanerne til Noëtus og Noëtianerne; blandt andre Urigtigheder i dette Skrift er ogsaa den, at Hebræerbrevet ikke antages at være skrevet af Paulus.“ Men vor Autor begynder jo Kjætternes Række med Naasenerne, anfører slet ikke Dositheanerne og berører aldrig Hebræerbrevet. — Man vil imidlertid indsee, at den Vanskelighed, som de to anførte Steder foranledige, vilde forsvinde, hvis det lod sig godtgjøre, at Hippolyt havde skrevet endnu et Kjætterværk foruden det foreliggende. Her rækker da vor Forf. os en hjælpende Haand. I sin Fortale til første Bog siger han nemlig med bestemte Ord, at han allerede i et *tidligere Skrift* har fremsat Kjætternes Lærdomme, men paa en mindre udtømmende Maade, idet han hverken indlod sig paa nogen finere Beviisførelse eller drog deres egenlige Hemmeligheder frem for Dagens Lys; han havde haabet, at dette Skrift vilde være tilstrækkeligt til at faae Kjætterne til at skamme sig

[1]) Cfr. Opera Hippolyti ed. Fabricius I, 224.

og erkjende deres Ugudelighed; men da han saae, at de slet ikke havde ladet sig bevæge ved den Moderation og Mildhed, han havde viist, saa følte han sig nu tvungen til atter at tage fat paa Kjætterierne; nu vilde han følge en langt grundigere Methode og ikke fortie deres forfærdelige Mysterier o. s. v. — Til dette tidligere Kjætterværk af vor Forf. sigte da uden al Tvivl Stederne i Chronicon paschale og Photius's Bibliothek[1]); og der er saaledes, see vi ret, Intet, der hindrer os fra, i Overeensstemmelse med alle udvortes og indvortes Indicier, at antage Hippolyt for Autor til „Philosophumena eller Gjendrivelse af alle Kjætterier."

---

[1]) Til dette tidligere Værk har rimeligviis ogsaa det os levnede Fragment contra hæresin Noëti (opp. Hippol. I. P. 235 sqq.) henhørt.

IV.

Religiøse Leilighedstaler.

Taler ved Præste-Vielse. Af Dr. J. P. Mynster, Biskop over Siellands Stift. Tredie Samling. Kbhvn. Reitzels Forlag.

Kirkelige Leilighedstaler af Albert Leth, Sognepræst for Middelfart og Tauslunde Menigheder. Andet Oplag. Odense. Hempels Forlag.

Kirketaler af Esaias Tegnér. Samlede efter hans Død. Oversatte fra Svensk af C. L. Nielsen, Cand. theol. Kbhvn. Iversens Forlag.

Religiøse Leilighedstaler af Biskop Joh. Ol. Wallin. Oversatte af Theodor Schorn. Philipsens Forlag.

I det forgangne Aar er vor homiletiske Literatur bleven beriget med de fire anmeldte Samlinger af religiøse Leilighedstaler, af hvilke de to første Samlinger ere originale danske, de to sidstnævnte hidrøre fra tvende svenske Geistlige, hvis Navne ikke blot høres blandt os med Høiagtelse, men hvis Værker baade i Prosa og Poesie ere bekjendte for Mange i det danske Publicum. Naar der allerede knytter sig en særegen Interesse til

religiøse Leilighedstaler, paa Grund af den nye og mangfoldige Anvendelse, der her tilbyder sig for de religiøse Sandheders Udvikling, da forøges denne Interesse, hvor, som det her er Tilfældet med tre af de anmeldte Samlinger, disse Taler have Mænd til Forfattere, der ikke blot som Prædikanter, men i mange andre Retninger have vundet en udmærket Anerkjendelse i Literaturen, eller — som Tilfældet er med den fjerde af disse Samlinger — de deri indeholdte Taler have fundet et Bifald, som har fremkaldt deres gjentagne Udgivelse. Leilighedstaler, naar de udgives enkeltviis, have desuden fremfor andre Skrifter den Skjæbne, at adspredes og umærkeligen at forsvinde, hvorfor allerede Samlinger af disse ikke kunne andet end være kjærkomne for flere Slags Læsere og i forskjellig Henseende. Men ved de her anmeldte Samlinger kommer endnu en særegen gunstig Omstændighed til, som end mere henleder Opmærksomheden paa dem, og det er, at de ikke blot give Anledning til interessante og lærerige Sammenligninger mellem deres Forfatteres eiendommelige Behandling og Udvikling af de samme eller lignende Emner, men de kunne tillige ved deres Indhold paa en Maade supplere hinanden, forsaavidt de tilsammen udstrække sig næsten over det hele Gebeet for religiøse Leilighedstaler, og der dog i enhver af Samlingerne findes Taler ved særegne Anledninger, som ere blevne forbigaaede i een eller flere af de andre.

Den første Samling, hvis indre Righoldighed staaer i modsat Forhold til Omfanget af den Kreds, til hvilken den berømte Forfatter denne Gang nærmest har henvendt Ordet, er Biskop **Mynsters „Taler ved Præste-Vielse."** Nærværende Samling slutter sig som den tredie til to foregaaende, hvoraf den første udkom i A. 1840 (16 Ordinationstaler, holdte i Tidsrummet fra 23de Jan. 1835 til 29de Novbr. 1839), den anden i A. 1846 (18 Ordinationstaler, fra 4de Marts 1840 til 5te Novbr. 1846). Den foreliggende Samling indeholder

20 Taler, holdte i Tidsrummet 9de Jan. 1846 til 10de Decbr. 1851).

Af Præsten A. Leths Kirkelige Leilighedstaler udkom det første Oplag i A. 1841. Det andet Oplag, som efter Forfatterens Død synes her udgivet uden Forandring, indeholder, foruden en **Tiltrædelsesprædiken**, Prædikener og Taler ved to **Confirmationshandlinger**, sex **Skriftetaler**, tolv **Brudevielser**, tolv **Indledningsord til Kirkegangskoner**, to og tredive **Ligtaler og Gravord**, to **Høstprædikener** og en **Afskedsprædiken**.

Af **Tegnérs Leilighedstaler i Kirke og Skole** havde vi allerede en dansk Oversættelse ved Adjunkt **B. S. Jensen** (Kbhvn. 1842; ligeledes ved samme Oversætter: **Leilighedstaler** o: sex **Taler holdte ved svenske Gymnasier**, Kbhvn. 1841), men hvori dog kun findes to Prædikener og to andre Taler af dem, som meddeles os i den ommeldte Samling af **Kirketaler**, som Cand. **C. L. Nielsen** nu har udgivet paa Dansk. Denne Samling indeholder fjorten **Ordinationstaler**, to Taler, holdte ved **Sognepræsters Indsættelse** i Embedet, fem Taler ved **Kirkevisitationer**, ni ved **Kirkeindvielser**, desforuden to **Gravtaler**, en Tale ved et **Barns Daab** og en **Taksigelse** ved H. K. H. Prinds Gustafs Fødsel.

Størst er Mangfoldigheden i Henseende til Anledning for Talerne i den Samling, der bydes os under Navn af **Wallins Religiøse Leilighedstaler**, men endeel af de her meddeelte Taler ere imidlertid Prædikener over almindelige Søndagsevangelier. Foruden disse findes fem **Tiltrædelsesprædikener** — to Prædikener ved **Indvielse af Kirkeklokker** — Prædiken ved **Prinds Oscars første Communion** og **Skriftetale ved samme Anledning** — fire Prædikener og Taler ved **Sognepræsters Indsættelse i Embedet** — Prædiken ved **den nye Psalmebogs Indvielse** — ved **Indvielse af Gymnasiet** i

Stockholm — Tale ved **Indvielse af Adolph Frederiks nye Skolehuus** — ved **Overlevering af en Belønningsmedaille** — to Taler ved **Indvielsen af nye Kirkegaarde** —. Den største Deel af Samlingen indeholder **Sørgetaler** (een over Kong Carl XIII), **Ligprædikener** (sex), Taler ved **Jordefærd** (fire og tyve), **Taler, Taksigelser, Amindelser over Afdøde** (tredsindstyve).

Af religiøse Leilighedstaler turde faa have større Interesse for Theologer og Geistlige end de, der holdes ved **Indvielse** eller **Indsættelse i Præste-Embedet**: de ere i egentligste Forstand **Prædikener for Præster**. Men ogsaa allerede i denne Egenskab ville de have betydeligt Værd for **menige Christne**; thi saavidt der virkelig hos disse rører sig noget Slags christeligt Liv, desto naturligere maae de føle sig hendragne til at agte paa Foredrag, hvorved Kirkens geistlige Foresatte minde dem, der ere bestemte til Menighedernes Sjælehyrder, om Betydningen af deres Kald, Omfanget af deres Pligter, Maalet og Lønnen for deres Stræben. Da disse Talers Afholdelse tilkommer Mænd, som paa Grund af deres Stilling i Kirken tør forudsættes i mere end almindelig Grad at være i Besiddelse af den Dannelse, Kundskab og Erfaring, der er nødvendig for at forkynde Evangeliet til Underviisning, Trøst, Opbyggelse, vil allerede Talerens Personlighed tjene til at vække Opmærksomhed for hans Foredrag; og, medens denne Slags Taler har Indskjærpelsen af de samme store og almindelige Sandheder, som ikke kunne savnes i nogen christelig Prædiken, tilfælleds med denne, bliver dog atter Valget og Udviklingen af de Betragtninger, som her føres frem for Tilhøreren eller Læseren, væsentligen forskjelligt bestemt af Hensyn deels til den almindelige Kirkes herskende Vilkaar, deels til enkelte Menigheders eiendommelige Forhold i en vis Tid; men saavel i den første som i den sidstnævnte Henseende maa det være vigtigt og lærerigt for

Christne af alle Vilkaar at erfare, hvorledes didhørende Gjenstande opfattes, fremstilles, bedømmes af Kirkens høiere geistlige Forstandere. Af lignende Grunde forklarer sig den Interesse, der knytter sig til Taler, holdte ved **Kirke-Indvielse** og ved **Kirkevisitation.** Det Individuelle, som bliver et Hovedmoment ved alle Leilighedstaler, bliver af forhøiet Vigtighed, hvor det angaaer ikke blot **enkelte Christnes**, men større eller mindre christne **Samfunds** religiøse og kirkelige Forhold, i hvilke det forundes Tilhørere og Læsere at gjøre et Indblik.

Blandt de tre Samlinger af de ovennævnte Biskoppers Taler finde vi kun hos **Tegnér** Taler ved **Kirke-Indvielser** og **Kirke-Visitationer** — og netop disse turde være de, som give denne Samling dens eiendommeligste Værd. Medens den **Mynsterske** Samling udelukkende indeholder **Ordinationstaler,** finde vi hos **Wallin** ingen egentlige Ordinationstaler, men nogle Taler ved **Sognepræsters Indsættelse i Embedet.** Vi beklage dette, fordi netop Mynster og Wallin i Henseende til det geistlig-rhetoriske Foredrag synes iøvrigt at egne sig langt mere til indbyrdes Sammenligning, end Tilfældet er med begge tilsammen eller med enhver af dem for sig i Forhold til Tegnér. Det vilde overskride Grændsen for nærværende Anmeldelse, dersom vi vilde forsøge at give en udførlig begrundet Charakteristik af disse tre Taleres Eiendommelighed, hvor de optræde og føre Ordet i Anledning af de ommeldte kirkelige Handlinger. Endnu mindre ville vi gjøre os skyldige i den Ubeskedenhed, at tildele den Ene ubetinget Prisen for den Anden eller at bestemme en Rangordning af deres Fortrin. Vi ville blot som en Prøve og Antydning af den Maade, hvorpaa enhver af dem pleier at løse den Opgave, de have sat sig, henvise til Behandlingen af et enkelt Thema, som er fælles for dem alle tre, og som endog hos to af dem tildeels er knyttet til den samme bibelske Text. Hos **Wallin** (S. 575 ff.) finde vi en Tale, holdt 1827, da

den Kgl. Hofprædikant D. Winter indsattes i sit Embede, over Pauli Ord 1 Cor. 4, 2: „I Øvrigt udkræves af Husholdere, at de maae findes troe.“ Den samme Text, skjøndt tillige med Benyttelse af det foregaaende og de nærmest paafølgende Vers, 1 Cor. 4, 1—4, har Biskop **Mynster** benyttet til een af sine Præstevielsestaler (LIII, S. 155 ff.). **Wallin** fremhæver, hvorledes Apostelen, da han i muligste Korthed og Klarhed vilde antyde christelige Læreres Forpligtelser, ikke blot stiller „Troskaben“ øverst, men alene, fordi den retteligen forstaaet indeholder alle de øvrige. Under de forskjellige og strænge Fordringer, som den Geistlige veed, at Menneskene gjøre til ham, maa det være hans Trøst, at det, der ifølge Guds Ord udkræves af ham, er at findes som en tro Husholder. Een Herre og Mester er det, som har lært os, hvad Ord vi skulle forkynde, hvad Gjerning vi skulle virke, hvad Løn vi skulle søge og forvente. Ham og ikke andre Herrer skulle vi bekjende, adlyde, efterfølge, ikke besvige, men bevise god Troskab, at vi kunne pryde Guds vor Frelsers Lærdom i alle Ting. — Under Dispositionen: „Ham troe skulle vi forkynde Hans hellige Ord i dets Kraft og Reenhed“ — „virke hans Gjerning med Nidkjærhed og Standhaftighed“ — „forvente af Ham med Taalmod og Tillid vort Arbeides Velsignelse“ udvikler nu Taleren nærmere, hvorledes Guds Tjener skal vise sin Troskab i Embedet. Slutningen af Talen er henvendt deels til den Mand, der skulde indsættes som Præst, og berører Talerens personlige Venskabsforhold til denne, deels til Menigheden, af hvis tidligere viste kirkelige Iver der ogsaa ventes Opmærksomhed mod og Paaskjønnelse af den nye Sjælehyrde. Denne Tale kan vel i og for sig ikke anføres som den, hvori Wallins Genie udfolder sig i sin største Kraft og Glands; men ikke destomindre fremtræde dog ogsaa i denne — forholdsviis — korte Tale de Fortrin, der udmærke hans Foredrag: Klarhed og Præcision i Anordningen; et op-

høiet og ædelt Sprog; en mandig Veltalenhed, hiint os magna sonaturum, hvorpaa vi gjenkjende Disciplen af Oldtidens, navnlig de romerske Mønsterforfattere, og som saa underfuldt skal være blevet understøttet ved en Røst og Stemme, om hvilken Samtidige have yttret, at det var en Fest blot at høre den; en Benyttelse af Skriften, der forraader en dyb og inderlig Fortrolighed med det guddommelige Ord; Udtrykket af en Sjæl, der var ikke mindre opfyldt af Beundring og Ærefrygt for det Store og Ophøiede end gjennemtrængt af Kjærlighed for alt sandt Menneskeligt og Elskværdigt. Wallins Leilighedstaler have ogsaa den særskilte Interesse, at de paa en Maade indeholde en Skildring af hans vigtigste indre og ydre Skjæbner; „ligesom Fortidens store Kunstnere fremtræder han ofte selv paa det Maleri, han udkaster, og altid lykkeligt forhøiende Indtrykket“ [1]). Han udtaler de Følelser, der ved den givne Anledning bevæge hans Sind, med et Liv og en Sandhed, der aabner os et klart Blik ind i hans Hjerte. Men Grundtonen i hans Taler er dog det Majestætiske, det Ophøiede — hans Blik er som oftest rettet mod det Store, det Almindelige — det er Tempeltaleren, Overhyrden, hvis Stemme man hører og uvilkaarligen bøier sig for i Ærbødighed.

I den Tale af Biskop **Mynster**, som vi sammenstillede med **Wallins** over 1 Cor. 4, 2, tager den danske Taler Udgangspunktet for sin Betragtning fra Apostelens Betegnelse af Lærerne som „Christi Tjenere og Husholdere“, oplyser, hvorledes Tjeneren som saadan ikke selv udtænker sig det Ærende, hvori han vil gaae, men gaaer hen for at udføre det Ærende, hvori han sendes af den, der er større end han selv. Husholderen skal ikke først selv erhverve Godset, men han skal holde tilraade dermed, idet han anvender det efter Eierens Villie . . . . Det Huus,

---

[1]) Beskow, Wallins Levnet. Stockholm 1840.

det Gods, til hvis Forvaltning de christne Lærere ere satte, er Guds hemmelighedsfulde Raadslutning, aabenbaret ved Ham, som kaldes „Ordet," fordi i ham Guddommens Væsen udtaler sig, og overantvordet til de Slægter, der skulde komme efter, i Hellig Skrift. Indholdet deraf vil stedse være skjult for dem, i hvilke denne Verdens Gud har forblindet det vantroe Sind (2 Cor. 4, 4); men det samme Indhold, som Vantroen ikke vil kjende, er dog en Aabenbaring — ikke en Bog med syv Segl, som ikke tør oplades; i den er Guds Raad og Villie klarligen kundgjort til Veiledning, til Frelse for alle dem, som ville annamme Sandhedens Vidnesbyrd. „Over dette Forraad af gode og hellige Ting" — vedbliver Taleren — „ere vi nu, mine Brødre! værdigede at sættes til Husholdere, at Guds Ord ikke skal blive til en Hemmelighed, men kundgjort for alt Folket i Landet, at det ikke skal henligge som en død Skat, men tages frem i enhver beleilig Stund og udlægges i dets rette Mening og anvendes efter Tidernes Vilkaar og vække den Bedrøvelse, som er efter Gud, og bringe den Glæde, som er fra Gud .... og derfor sætter han paa hvert Sted Husholdere over hans mangeslags Naade, at de skulle aabne Enhver Adgang dertil efter hans Trang. „„Men hvad der udkræves af Husholdere, er, at de maae findes troe."" Troskab er et helligt, et dyrebart Ord! etc." — og nu udvikles, hvorledes denne Fordring, som idelligen gjentages til Alle, fremfor Alt maa af Lærerne gjøres til dem selv, hvorledes den Tiltro, at de ere værdigede til at sættes som Husholdere over de Rigdomme, med hvilke Gud vilde velsigne alle Slægter paa Jorden, maa indeholde den stærkeste Opfordring til at beflitte sig paa al god Troskab til i det Mindre som i det Større at vise Aarvaagenhed og Flid og Omhu og Kjærlighed og da tillige Mod til at træde dem imøde, som vilde bortrøve, hvad der er betroet dem til Varetægt. Vi gjenfinde derefter endeel af de samme Betragtninger, som Wallin førte

frem for sine Tilhøreres og Læseres Tanke; men medens denne ordnede sit Stof til en synthetisk Prædiken, udspinder Mynsters Tale sig af Textens Ord, eller, rettere, de enkelte Formaninger, Advarsler, Opmuntringer springe ud som Grene, Blade og Blomster af den bibelske Text-Stamme. Dette er Mynsters sædvanlige Diataktik, og heri øver denne geistlige Taler et Mesterskab, hvori Ingen let har overgaaet ham. Der høres i den nyeste Tid oftere Tale om Nødvendigheden af at veilede de vordende Geistlige ved academiske Forelæsninger og Øvelser til en saakaldt praktisk Exegese. Maaskee lod der sig ogsaa gjøre Mere, end hvad der hos os hidtil er blevet lagt Vægt paa ved de unge Theologers pastorale Dannelse. Den danske Kirke besidder imidlertid i Mynsters Prædikener og geistlige Taler en praktisk Bibel-Commentar, der, benyttet paa rigtig Maade, vil skjænke en frugtbarere Veiledning til at forstaae og til at udøve praktisk Bibelexegese end noget System af Grundsætninger og Regler for denne Kunst. Men navnlig fortjene Mynsters **Ordinationstaler** at gjøres til Gjenstand for vore theologiske Studerendes og Geistliges omhyggelige Studium. De danne tilsammen en Række af Foredrag, hvori de vigtigste dogmatiske og moralske Sandheder ere blevne omhandlede, fremstillede og udviklede snart enkeltviis snart i Forbindelse med hinanden paa en Maade, hvorved dog aldrig disse Talers nærmeste Maal er tabt af Sigte; de indeholde Løsningen af mange religiøse og kirkelige Spørgsmaal snart i polemisk, snart i mildnende og udjævnende Retning, ikke i Systemets Terminologie, men i Udtryk og Form, som giver selv den menige Christen Leilighed til at forstaae deres Betydning og danne sig en selvstændig Dom. Det frie Valg af Texter har givet Taleren Leilighed til factisk at bekræfte Paastanden om, at „en velvalgt Text er en halv Prædiken værd;" medens han paa den anden Side stundom har grebet Leiligheden til at lægge for Dagen, hvilken Rigdom af Betragtninger der

indeholdes i et bibelsk Udsagn, hvis Betydning for den sædvanlige Betragter synes indskrænket til den enkelte Sandhed, som Ordene i bogstavelig Forstand udtrykke. Man har sammenlignet Wallin med Bossuet; denne Sammenligning passer ikke paa Mynster, dersom den skal udtrykke meer end blot Betegnelsen af en stor Taler. Mynsters Taler udmærke sig hverken ved Wallins rhetoriske Pathos eller ved Tegnérs spillende Vid; men hvad der udgjør deres Værd, ligger dybere, og det maatte derfor endog vække Forundring, at de have kunnet vække et saa almindeligt Bifald, dersom ikke Erfaring bekræftede, at hvad der virkelig i sin Art er et virkeligt og sandt Mesterværk, især naar det fremtræder i Rækken af en Mængde andre, der give Leilighed til fuldkommen at blive fortrolig med den Aand og den Idee, som er det levende Princip i dem alle tilsammen, virkelig øver en henrivende og uimodstaaelig Magt over Gemytterne. Der gives, for at oplyse denne Paastand med et Exempel fra en anden Sphære, vist faa Kunstværker, som i sig selv mindre tiltale den større Mængde af det kolde Nordens protestantiske Beboere end de, som fremstilles af Billedhuggeren i den blege Steen; men ikke destomindre udøve f. Ex. Thorvaldsens Arbeider, især efter at der er givet Leilighed til at kjende disse i deres mangfoldige Rigdom, et saa dybt og alvorligt Indtryk paa Beskuerne, at selv Personer, hvilke Synet af Antikerne og mange værdifulde Værker af nyere Kunstnere lader kolde og ligegyldige, føle sig ved hine grebne og henrykkede paa en dem selv uforklarlig Maade. Det Samme er Tilfældet med Mynsters Taler. Det er ikke denne eller hiin enkelte Egenskab, hvorved de udøve deres Magt over Tilhørerne, men det er en vidunderlig sjælden Forening af de aandelige Kræfter, som sikkre den religiøse Taler en heldig Virksomhed, hvilken det oplivende, beroligende, styrkende, tilfredsstillende Indtryk maa tilskrives, som Tilhørere af den for-

skjelligste Art modtage fra Mynsters Prædikener og geistlige Foredrag.

Hvad der i kjærnefuld Korthed indeholder Hovedsummen af den christelige Lærers Pligter, har **Tegnér** fundet i den apostoliske (1 Tim. 4, 16) Formaning: **Giv Agt paa Dig selv og paa Læren!** (Kirketaler S. 16). Det kan naturligviisviis ikke være Andet, end at vi i Tegnérs Udvikling af disse Ord atter træffe endeel af de samme Lærdomme og Betragtninger, som indeholdes i Wallins og Mynsters ovenfor citerede Taler; men medens de hos Tegnér ere i deres Almindelighed blevne sammenmentrængte til en Slutningsformaning, have de her dog atter erholdt en ny Belysning ved de særegne Bemærkninger, hvilke meddeles i Talens egentlige Hovedparti, der efter Textens Anviisning er henført til tvende Afsnit: **Giv Agt paa Dig selv:** og: **Giv Agt paa Læren!** — Tegnér theologiserer i sine Ordinationstaler meer end nogen af de tvende nævnte Talere, forsaavidt han ikke blot som disse leilighedsviis og i Sammenhæng med andre Betragtninger berører mange theologiske Problemer, men stadigen og mere eller mindre udførligen udtaler sine Anskuelser f. Ex. om Forholdet mellem Fornuft og Aabenbaring (s. Kirketaler S. 8. 12. 17. 18. 22. 58. 60 etc.), mellem Tro og Viden (s. S. 15. 19. 26. 35. 43. 49 etc.), Kirke og Stat (S. 6), om det Væsentlige og Uvæsentlige i Christendom og Kirke (S. 14. 24. 33. 36), om Forholdet mellem Frihed og Naade, Christi Guddommelighed og Menneskelighed, Skriftens Inspiration (S. 14. 15. 17) etc. Naturligviis er dette ikke at forstaae, som om Tegnér indlod sig paa en videnskabelig Udførelse af disse Emner; det er i store, almindelige, men træffende Træk, ikke sjælden i poetiske Lignelser og billedrige Kjærnesprog, han henstiller de Meninger og Anskuelser. som han i ovennævnte Henseende vil gjøre gjældende. Som Dogmatiker indtager imidlertid Tegnér en væsentlig anden Plads, end de to andre Talere:

han er en Theolog i **Herders**[1]) Retning. Netop i den ovenfor citerede Tale ville vi finde Ytringer, der saameget bedre ville oplyse denne Paastand, som de oftere vende tilbage i endeel af hans andre Kirketaler, omendogsaa under forandrede Vendinger. Naar han indleder Udviklingen af Apostlenes Formaning: **Giv Agt paa Dig selv!** ved en Henviisning til Forskjellen mellem Fortidens Præster og de christelige Lærere, kommer han til at opkaste Spørgsmaalet: „Og hvad er Christendommen?" „Uden-tvivl," svarer han sig selv, „en Lære, men en Lære, som væsentlig er rettet mod Livet. Vistnok er **Gudsfrygtighedens Hemmelighed stor**, men ikke fordi den oplyser os om noget hidtil aldeles Uhørt og Ukjendt, men fordi den er Menneskehjertets egen inderste Hemmelighed, som den forklarer og lægger for Dagen. Der gives ingen af Christendommens væsentlige Lærdomme, at den jo tilforn laae med sit Frø i et Menneskebryst og anedes dunkelt i vore bedre Timer, uden at kunne komme til Liv og Klarhed. Men naar de opvaagne og fremtræde, da gjenkjende vi de skjulte Engle; vi fornemme forglemte, men velbekjendte Toner, naar de hviske til os om den himmelske Fader, hvis Øie er over os, om Kjærlighed, om Forsonlighed, om Fortrøstning og om Faderens Huus, hvor der ere **mange Boliger**. Dette er Hemmeligheden i Christendommens Fremtræden og Bestaaen, og vi behøve ikke at tage vor Tilflugt til noget særskilt Underværk for at forklare dem; thi Christendommen er, skjøndt i en uudviklet Skikkelse, saa gammel som Verden, som Menneskehjertet, og det er en dybttænkt Sandhed, naar Menneskens Søn siger hos Johannes: **før Abraham var jeg!**" (Slg. 2den Tale, S. 8: „Det er en barnagtig, snæverhjertet Forestilling, man

---

[1]) See den Charakteristik af Herder som Theolog, der findes i **Hagenbachs Der evangelische Protestantismus**, IV Th. S. 19 ff. (meddeelt i Clausens Tidsskrift for udenlandsk theologisk Literatur, navnlig S. 615 ff.)

undertiden hører, at nemlig Fromheden skulde være ført ind i Verden ved den christne Lære. Der fandtes megen Christendom før Christus, Christendommen er kun Fromhedens Døbenavn. Men vissselig maae vi erkjende, at Fromhedsfølelsen derved er bleven udviklet og forhøiet og hævet op paa den Plads, hvor den bør staae, paa Menneskehedens Tinder. Visselig har Christi Lære bortrenset (?) Fromhedens Skal og bragt dens Kjærne for Dagen. Hans Liv var de Frommes Forbillede, hans Død var Opoffrelsens Seir; og med Rette staaer Korset nu som Taarnspir paa Guds Tempel; for det Kors bøier med Rette nu hver ædel Sjæl sit Knæ.") „Den levende Tanke i hele denne Lære er Tro, bevirket ved Aanden og aabenbar i Gjerningen. Thi hvad skulde Troen vel være, hvis den ikke er en Overbeviisning, grundet i Følelsen, og som viser sig virksom i Gjerning? Hvad skulde Aanden vel være, hvis den ikke er Guds Kraft, virksom ikke blot i den ydre Natur, men ogsaa i den indre menneskelige, hvor den fremtræder i Tænkemaade og i Gjerning? En Tro uden Gjerning er et saa taabeligt, et saa modsigende Begreb, som om Du vilde tænke Dig et seende Øie, som Intet seer, eller et Sprog, som ikke udtaler nogen Forestilling, eller en Vind paa Havet, som naaer Skibet, men dog ikke fylder dets Seil. Derfor er Christendommen i sit inderste Væsen en Lære om Handling, og just derfor kommer det, mere end paa noget andet Sted, hos den, der forkynder den, an paa hans egen Personlighed, paa hans Tænke- og Handlemaade etc." Paa lignende Maade opkaster Taleren i det citerede Foredrags Andet Afsnit [„Giv Agt paa Læren!" Den christne Lære kaldes med Rette en Aabenbaring."] det Spørgsmaal: Men hvad er en Aabenbaring? Enhver Tid aabenbarer, og Christi Tid gjorde det fortrinsviis; men baade før og efter den findes der Aabenbaring, og dens Kilde udtørres ikke, saalænge Gud lever, saalænge Vaaren bliver grøn, Forstanden forsker, og Aarbøgerne

have en Tunge. De Naturkyndige lære os, at Lyset i og for sig er eet, enkelt og farveløst; men som saadant kan det ikke fattes af noget menneskeligt Øie; det maa først brydes i Skyen og mod Jorden; og først derved kan det fornemmes af os med sit rige, sit skiftende Farvespil. Det er i Sandhed en besynderlig Forestilling, at Aabenbaringen skulde være falden aldeles affondret, aldeles nøgen, ned fra Himlen, ligesom de Skjolde, der ved et Under faldt ned fra Skyen, og som de romerske Sagn omtale." (Sml. 6te Tale S. 22: „Det er en besynderlig Forestilling, at Christendommen skulde staae aldeles ene, som en fortryllet Stad, som et nyt Jerusalem, nedfaldet fra Himlen, midt i Verdenshistorien, uden nogen Sammenhæng med den foregaaende Tid. Christendommen er en Aabenbaring; ja, men enhver Tid aabenbarer, thi Gud gaaer, og har altid gaaet, gjennem Tiden. Havde ikke det christne Kors sit Rodfæste i en foregaaende Dannelse, hedensk saavelsom jødisk, saa stod det ikke nu og overskyggede hele den dannede Verden, det bar ei paa sin Pande Solviseren, som afskygger det evige Lys.") — „De hellige Oldtidsskrifter" — hedder det i den samme Tale — „indeholde Lærdomme om de guddommelige Ting, men indflættede blandt en Mængde andre Æmner, som staae i mere eller mindre Sammenhæng dermed. Nu at adskille det, der er egentlig og bestaaende Læresætning, fra det, der kun er deres tilfældige, til Tiden hørende Indklædning, at skille Form fra Indhold, dette er de Skriftlærdes Kald; og om vi endog indskrænke de christelige Læreres Syssel til kun at randsage Skrifterne, saa udfordrer dog allerede dette en heel Levetid. Thi hvormegen Kundskab udkræver det ikke til Oldtidens Sprog, Sæder, Tænkemaade og Skjæbne; hvormegen Indsigt i Beskaffenheden og Udviklingen af hele dens Dannelse! Med eet Ord Biblen har sin Nøgle, sin Forklaringsgrund i fire Aartusinders Aarbøger. Men — endnu mere .... De hellige Oldtidsskrifter bevidne Aabenbaringens

Plan og Fremgang, de indeholde Protocollerne over den Opdragelse, Gud har givet Menneskeheden .... Hertil kommer endnu en anden Omstændighed. Østerlandets Vise pleiede ikke at forbinde deres Lærdomme til et sammenhængende Hele; de holdt tværtimod af at udtrykke sig i spredte Sætninger, i korte Tankesprog, i malende Billeder. Vi derimod ere fødte under en blegere Sol, der ikke farver Indbildningskraften saa rosenrød; vi leve under mere indviklede Samfundsforhold, staae paa et andet Dannelsestrin, og hele vor Tids Retning er aabenbar mere betragtende og videnskabelig end Oldtidens. For os er det derfor nødvendigt at søge en forstandig Eenhed i Alt, og i selve Religionen maae vi søge, i overskueligt Sammenhæng at forbinde Begreberne til et Hele, til en Lærerbygning. En saadan Lærebygning findes ikke og kan, ifølge Sagens Natur, ikke findes i Biblen; men dog findes Bygningstræet dertil, skjøndt i spredt Orden. Atten Aarhundreder have øvet deres Skarpsindighed paa at opføre saadan en Bygning; mangen saadan har reist sig og er atter falden, og endnu i Dag tvistes de Skriftkloge baade om dens Grundvolde og dens Tegning. Paa denne Maade er den christne Religion, fra sin første simple Oprindelse, voxet op til en vidtløftig Videnskab, som ikke kan undværes af den, der er kaldet til at forkynde den blandt Folket. Christendommen ligger vel ikke i Viden, men Viden er dog nødvendig, for ret at fatte, og især for at udvikle og fremstille det christelige Lærebegreb" .... — Som Herder, — skjøndt ikke mindre i Lighed med de to geistlige Talere, som her ere sammenstillede med **Tegnér** — indskjærper denne forresten, at **Religionen** er **Hjertets**, den inderste **Bevidstheds** Sag; som Herder — og ikke i Strid med de tvende andre ovennævnte Talere — elsker Tegnér at fremhæve, hvorledes det Guddommelige hos Christus netop viste sig i den fuldkomneste, reneste Menneskelighed; men i en større Lighed med Herder, end Mynster og Wallin vilde tilegne

sig, har den menneskelige, den kosmopolitiske Betragtningsmaade af Christus og Christendommen Overvægten hos Tegnér. Som denne (6te Tale S. 24) kunde ogsaa Mynster og Wallin have sagt: „Den christne Kirke er Hjertet i Menneskeheden; den kaldes jo ogsaa en **hellig** Kirke; thi den samler det Hellige paa Jorden; den kaldes en **almindelig** Kirke, thi den omfatter, eller stræber at omfatte, Verden; dens Tempelhvælving er det uendelige Rum og dens Taarne ere Menneskehedens Tinder. Det Bedste, det Skjønneste, det Menneskeligste i Aarbøgerne er ideelt Kirkegods. For **denne** Kirke have alle Vise og Ædle blandt alle Folk og i alle Tider virket; Verdenshistorien er fuld af deres Apostelgjerninger;" de vilde kunne have sagt som Tegnér (4de T. 15): „At spørge, hvorledes Naaden virker paa Mennesket, hvorledes den bestaaer ved Siden af Friheden, det er det Samme som at spørge, om Gnisten ligger i Staalet eller i Flinten, efterdi den kun opstaaer ved Samvirken af begge." Men de vilde — for ikke at tale om flere af de ovenfor (S. 140 ff.) anførte Yttringer — ikke have sagt (3die T. S. 12): „Det er et forfængeligt Spørgsmaal, om Aanden virker naturligt eller overnaturligt." De vilde ikke have sagt (S. 98): „At Mennesket ikke ved egen Kraft kan opnaae guddommelig Reenhed, det ligger allerede i Begrebet om en endelig, eller, som Biblen kalder det, en falden Natur." De vilde ikke have afviist Tvistighederne om Treenighedens Hemmelighed med Tilføielsen af en Bestemmelse som denne: „Det Væsentlige er jo det, at Gud er en Fader, at Sønnen er Menneskeheden, forestillet i Menneskehedens Krone, i Jesus af Nazareth. Og den lange Tvist om to Naturer i Christo, hvad bliver vel dens endelige Opløsning, hvis det ikke bliver den, at i samme Forhold, som Mennesket stiger, nærmer det sig Guddommen og falder sammen med den; eller med andre Ord, at ethvert Menneskebarn er bestemt til at blive en Gudssøn? Men den hellige Aand, Guds Aand, den gaaer jo aaben-

bart gjennem Verden, som uden den vilde være en død Masse, den fornemmes jo i ethvert menneskeligt Hjerte, som vil det Rette og søger det Sande og frembringer det Skjønne 2c." (4de T. S. 14 f.). — Til de anførte Yttringer ville vi endnu føie følgende ved **et Barns Daab** (blandt Andet ogsaa af den Grund, fordi dette er den eneste Tale, som findes i de ommeldte Samlinger af Leilighedstaler i Anledning af den nævnte kirkelige Handling): „Vi ere idag samlede for at fuldbyrde en hellig Handling. Vi skulle overgive et nyfødt Barn til den christne Menighed, optage det i dens Forening, erklære det for et Led af de Helliges Samfund paa Jorden. Det er ikke nødvendigt, at vi herved tænke os noget Mystisk, Hemmelighedsfuldt og Underfuldt, skjøndt alt det Høieste og Bedste i Livet er og forbliver underfuldt.... Det Menneskebarn, som er født udenfor den christne Kirke og aldrig optages i den, vi ville ei paastaae, at det er tabt for Tid og Evighed, thi Guds Barmhjertighed er uendelig, og det, et Menneske ei frivilligt har forbrudt, det kan hans Retfærdighed ikke straffe. Men det er alligevel unægteligt, at Mennesket, udenfor den christne Kirke, meer eller mindre er et Hittebarn i Tiden, som ikke veed, hvorfra det kommer eller hvorhen det gaaer, ei har nogen sikker Ledning i Livet, eller noget sikkert Haab i Døden 2c."

Forresten træffe vi hos Tegnér ligesom hos Herder ikke sjelden Yttringer, der staae i Modsigelse med hinanden; hos begge Forfattere findes, ved Siden af større eller mindre Afvigelser fra den orthodox-kirkelige Lære, Udtryk og Yttringer, som strængt slutte sig til denne.

I høi Grad interessante og et skjønt Vidnesbyrd om Tegnérs bispelige Nidkjærhed og Frimodighed ere de fem Taler ved **Kirkevisitation**, som indeholdes i den ommeldte Samling. Kjærlige og indtrængende Formaninger, trøstende Opmuntringer, Bifald og Roes over Menighedernes gode og fromme Bestræbelser

afvexle her med Advarsler og straffende Tale, som neppe kunne have forfeilet deres Hensigt. I een af disse Taler retter han et kraftigt Ord mod pharisæisk Gudsfrygt og falske Propheter, som var foranlediget ved endeel Menneskers Indflydelse, hvis Virksomhed ogsaa den danske Kirke i de sidste Tider har havt Leilighed til at kjende. Han havde med Glæde hørt, at de fleste af Menigheden i Kalfswik udmærkede sig ved et christeligt Levnet og en reen og uforfalsket Tro, men han havde ogsaa erfaret, at Lærdomme og Forestillinger, „som han næsten blues ved at omtale," f. Ex. at „man paa visse ydre Kjendetegn skulde kunne mærke, hvor langt Helliggjørelsen er skreden frem hos et Menneske, hvorvidt det er opvakt eller uopvakt, omvendt eller uomvendt, værdigt eller uværdigt, naar det nyder Herrens Nadvere," forebroges i „Omløbsgudstjenester," i „skjaalne Andagssammenkomster," af visse „selvgjorte Præster, som selv Intet have lært, uden at formørke Det, der i sig selv er klart, at forklare Det, som Gud har skjult for Menneskers Øine, at foragte Det, de burde agte, at hade Dem, de burde elske, at dømme haardt, hvor de burde bære over og forlade." „Vide I ikke" — siger Taleren til den ovennævnte Menighed — „at Prædikeembedet er indstiftet af Gud; at Ingen optages deri, som ei har randsaget Skrifterne bedre og grundigere, end det kan staae i Eders Magt? Vide I ikke, at det guddommelige Ord har sin iboende Kraft i sig selv, naar det fremstilles reent og klart? Vide I ikke, at Gaverne kunne være forskjellige, naar Aanden er een? Vide I ikke, at Sacramenterne virke uafhængigt af dens Sindelag, der uddeler dem? Og derfor anstod det sig bedre for Eder, med Tro og Haab at lytte til Ordet og anvende Naademidlerne; det anstod Eder bedre, end med selvklog Viisdom at dømme om dem, som ere kaldede til Ordets Tjenere. Men hvad siger jeg? Det er jo ikke blot de Levende, I dømme; I dømme jo ogsaa de Døde; Gravene ere ikke frie for Eders Viisdom. I vide jo at sige os, om de Hensovede ere

salige eller ei. O, I forblindede Daarer! arbeider selv med Frygt og Bæven paa Eders Salighed, men lader de Døde hvile i Ro i deres Kamre! (S. 87 f.)." — „Jeg forfølger Ingen for hans Tro" — vedbliver den nidkjære Bisskop — „jeg agter Samvittighedsfrihed som al anden Frihed; men Friheden maa da være lovbunden og ikke udarte til Selvraadighed og Udskeielser. Det er mit Embedes Pligt, først at advare og formane, og jeg opfylder det villigt. Men hvis ingen Advarsel hjælper, da er det ogsaa mit Embedes Pligt at tage saadanne Forholdsregler, som Loven byder, for at oprette Orden i Menigheden og Eenhed i Kirken. Skaaner mig for denne Ubehagelighed!" — Menigheden i Agunnaryd, som havde foretrukket at beholde „en præstelig Tjeneste, skabt for Magelighed, unødvendig for Folket, overflødig, ja latterlig for en saa indskrænket Menighed," fremfor at benytte den indtrufne Vacance til Oprettelsen af en Skole, gjør Taleren opmærksom paa, hvorledes al præstelig Underviisning forudsætter en Barneunderviisning, hvorledes Kirken hviler paa Skolen som paa sin Grund. „Begge disse Arter af Underviisning kunne ei heller forenes i een Person; Præsten kan og bør ikke være Eders Skolelærer; hverken hans Tid eller hans Bestemmelse tillader det; han skal klare Eders Begreber, ikke overhøre Eders Udenadslectier; han skal lære Eder at troe og forstaae, ikke at stave og lægge sammen" .... „Det hedder vel, at Forældrene selv skulle undervise deres Børn, og dette var rigtigt og roesværdigt, det var naturligt og smukt og christeligt, naar blot alle Forældre havde Indsigt eller Tid eller Villie dertil. **Men naar den Blinde skal lede den Blinde, saa falde de begge i Graven.** Hvormange er der iblandt Eder, som vide Nok for at bibringe deres Børn en sikker og paalidelig Kundskab? Hvormange iblandt Eder kunne træde frem og sige mig, at han forstaaer at udføre det; og Den, som forstaaer det, Hvo indestaaer mig for, at han vil det? Hvo indestaaer mig for, at, selv om han vil det, hans øvrige Arbei-

der og Bekymringer levne ham Tid dertil? Og naar disse Hindringer indtræffe, Hvo bestrider da Eders Børns Underviisning? Jo, udlevede, ørkesløse Kjærlinger, modne for Fattighuset, og som dog ansees gode nok til at undervise og pleie og berede Det, der burde være Eder det Kjæreste og Dyrebareste, Eders egen Afkom. Eller ogsaa maaskee omstreifende Personer, som komme og gaae til ubestemte Tider, et løst Folk uden Sæder og Indsigter. Disse foretrække I for en ordentlig, en prøvet og kyndig Lærer, forbi I maaskee kunne kjøbe deres leiede Umage for en Skilling mindre i Ugepenge. Men hvad siger jeg? Ikke en Skilling om Ugen, ikke engang en Skilling om Aaret havde det behøvet at koste Eder, for at faae en ordentlig, en til Eders og Tidens Tarv svarende Skole ...... Med uforstandig Ligegyldighed stødte I en Leilighed fra Eder, som ikke saasnart turde komme tilbage. For selve Kongens Throne tiltryglede I Eder det Fortrin, at turde beholde Eders Uvidenhed for Eder og Eders Sønner. Men jeg siger Eder her: de skulle for Fremtiden ei ustraffet beholde den. Det er mig ligegyldigt, hvor de Unge indhente en bedre, forberedende Kundskab, deres visere Forældre maae sørge derfor; men uden den modtages de herefter ikke til præstelig Underviisning; uden fuldgyldig og sikker prøvet Christendomskundskab tillades de ikke under noget Paaskud at træde frem for dette Herrens Alter, saa længe Menighedens Sognepræst endnu adlyder min paa Embedsvegne givne og bestemte Forskrift, som han bør og maa." (S. 102 f.). — Menigheden i Pjetteryd foreholder Taleren de Fordringer, der med Rette kunne gjøres til Indretningen og Bevarelsen af en Bygning, der skal ansees for Herrens Tempel. „Jeg spørger nu Eder," siger han, „I Medlemmer af P's. Menighed! om Eders Kirke i sin nuværende Forfatning opfylder disse Fordringer. Jeg seer den med Forbauselse; den har sandelig ikke sin Lige i Stiftet, rimeligviis ei i Sverrig, neppe i Christenheden. Hvo af Eder, især blandt de mere Velhavende,

skulde ville bytte sit simple Vaaningshuus eller endog sin Ladebygning med dette brøstfældige Træskuur? Er dette et Tempel, værdigt en christelig Menighed, den være nok saa ringe! Der siges, at et halvt Aarhundrede er henrundet, siden Eders Kirke byggedes. Om saa er, burde I have fundet, allerede Eders Fædre burde have fundet, at den forlængst havde udtjent sin Tid. Naar Eders egne Huse forfalde, da bøde I paa dem, og bygge dem op paa ny, naar de ere aldeles forfaldne. Kun Herrens Huus er Eder ligegyldigt. I see, at det bærer femhundredaarig Mos paa sin Pande, men I haabe, at det skal staae endnu i Eders Tid, og, naar det falder, som det engang maa, da haabe I, at det ikke skal være Eder, som det knuser i sit Fald, men kun Eders Sønner, og hvad kan det røre Eder? — Fjorten Aar er henrundne, siden min Formand i Embedet besøgte dette Sted og casserede Eders Kirke, som forlængst var casseret af Tiden. I forpligtede Eder da til, inden faa Aar at have i det Mindste Bygningstømret til Eders Tempel færdigt og hidbragt. Hvorledes have I holdt Eders Løfte? Gud har siden den Tid forundt os Fred og Rolighed, han har velsignet Jorden med Korn og Kjærne, og Kirkens Formuenhed har tiltaget i samme Grad som dens Brøstfældighed. Den er for Øieblikket den rigeste i Stiftet, ligesom den er den usleste; den ligner en Gjærrig, som sulter ihjel paa sine Skatte. Hvorledes have I holdt Eders Løfte?" (S. 109 f.). — Disse Skildringer synes lærerige i flere end een Henseende og fortjene at lægges paa Hjertet af dem, der med saamegen Heftighed ønske ogsaa i vort Land Forfatninger og Tilstande indførte, hvis mislige Virkninger her stilles os i Kjendsgjerninger for Øie.

Ligesom i de ommeldte Samlinger Mynsters **Ordinationstaler**, Tegnérs **Taler ved Kirkevisitationer og Kirkeindvielser**, saaledes indtage Wallins **Mindeord over Afdøde** allerede ved deres Mangde en eiendommelig Plads. Disse „poetiske Alter-

tavler af Død og Dom, Haab og Forsoning" synes det navnlig at have været, som foresvævede Wallins Biograph, naar han yttrer, at Wallin optræder som et Mønster, hvormed ingen religiøs Leilighedstaler hverken i Sverrigs eller noget andet Lands Literatur har kunnet sammenlignes. „Som Charakteerskildrer i aandelig Stiil" — siger Beskow (Wallins Levnet XXII) — „staaer han uovergaaet, uopnaaet. De meer end hundrede Ligtaler, Mindeord o. s. v., som han efterhaanden forfattede, udgjøre et Galleri af ligesaa sande som skiftende Billeder. Medens han i faa, men sikkre Træk skildrer, hvad der udmærkede den Hedengangne, tager han af den særskilte Gjenstand Anledning til vigtige Betragtninger over Liv og Død, Forgjængelighed og Haab og gaaer tillige derfra over til at forkynde Religionens hellige Sandheder." Naar den patriotiske Følelse maaskee her har henrevet Wallins aandrige Landsmand til at tillægge den store svenske Taler et saa ubetinget Fortrin, at det vel vilde være vanskeligt at hævde det mod al Indsigelse, troe vi dog tillige at burde gjøre opmærksom paa, hvorledes et nøiere Bekjendtskab til mange af de Personer, i Anledning af hvis Hedengang Wallins ommeldte Taler ere holdte, har kunnet bidrage til at skatte disses Værd høiere, end det bliver muligt, hvor hiin Forudsætning mangler. Medens vi Danske saaledes neppe ville være tilbøielige til at indrømme **Wallin** Fortrinnet for vor **Mynster** i Henseende til „det Blik, hvormed han overskuede alle Samfundets Tilstande, var hjemme i Palladset, som i Hytten, var fortrolig med de forskjellige Livsvilkaar, med Geniets dristigste Aabenbarelser og med Eenfoldighedens fromme Livslære," i Henseende til „Rigdommen af uophørligt samlede nye Erfaringer af og for Menneskehjertets Historie" — ville vi vistnok langt bedre forstaae at vurdere „Sandhedens Præg" i Skildringen af de Personligheder, over hvis Grave **Mynsters** Veltalenhed flættede Mindekrandsen, end vi formaae det ved Skildringer af nok saa deltrufne, men os ubekjendte

Personer, hvis Amindelse er opbevaret af fremmede Talere. Vistnok gives der Portraiter, for hvis Lighed deres egen Fortræffelighed og Originalitet indeholder Borgen, men ikke altid er der Leilighed til at anvende dette Kriterium. Den geistlige Mindetaler er bunden ved mange Hensyn, som ofte nøde ham til med let Haand at skizzere Træk, hvilke den stræng historiske Sandhed vilde have fordret udhævede med stærkere Farver; og ikke altid tillader Emnet at erstatte det Manglende i Billedets Fuldstændighed ved saa aandrige og henrivende Bemærkninger over den ideelle Betydning af Hedengangnes Virksomhed, som det er Tilfældet, f. Ex. med Wallins Tale over Tonekunstneren Struwe (R. L. S. 379). — Sørgetalen over Kong Carl XIII. (a. St. S. 242) kan i rhetorisk Henseende, men, som det synes, ogsaa i andre, hvis Værd turde være mere omtvistelig, stilles ved Siden af de berømte Sørgetaler over fyrstelige Personer af franske Geistlige i Ludvig XIV's Tidsalder.

Medens Rummet forbyder at anføre Steder af Wallins Sørgetaler, der kunde tjene til Prøve paa de unægtelig store Skjønheder og Fortrin, hvorpaa de fleste af dem ere rige, maa det derimod være tilladt at gjøre en Bemærkning i Anledning af de mange forskjellige Benævnelser, hvormed Talerne over Afdøde betegnes i den ovenmeldte Samling. Det er saaledes blandt Andet paafaldende for danske Læsere, at vi ved Siden af **Sørgetaler**, **Ligprædikener** &c. finde flere af Wallins Foredrag over Afdøde, opførte under Navn af **„Taksigelse“** for den og den Afdøde, stundom i Forbindelse, stundom uden Forbindelse med et **„Amindelsesord“** ved Graven. I sin Pastoraltheologie opregner **Harms** (Afdelingen: **Præsten**, S. 207, dansk Overs. ved C. Glahn) fire ham bekjendte forskjellige Arter af Taler ved Jordefærd: **Parentation**, **Ligprædiken**, **Aftakkelse**, **Gravtale**. Han ytrer i denne Anledning, at af disse staaer **Parentatio-**

nen*) øverst i Anseelse, og han bestemmer sammes Begreb som „en længere, efter et Bibelsprogs Veiledning i Afdelinger opløst, med den Afdødes Eiendommeligheder og Livstildragelser gjennemflættet Tale." Forskjellen mellem **Parentation** og **Ligprædiken** bestemmer han saaledes: „Parentationen, der holdes i Huset og for Familiens Lemmer, vender sig mere til den Afdødes huslige Liv og Familieforhold; Ligprædikenen derimod som den, der holdes i Kirken, vender sig mere til hans offentlige, borgerlige og kirkelige Liv." Om **Aftakkelsen** siger han, at den forudsætter en allerede holdt Tale og kan vel have sit Navn af, at der i den, saasom den slutter den hele Høitidelighed, forekommer den Formel, hvori Ligfølget takkes for den mod den Afdøde og hans Familie beviiste Ære. Den fremsiges i Kirken ved Alteret, den fremsiges ved Graven og falder i sit Væsen sammen med Gravtalen. „En **Gravtale**" — tilføier endelig Harms — „skulde være det Mindste, der blev talt efter Nogen — og deri kan da ogsaa bringes Alt, hvad der er at sige." Denne Bestemmelse af „**Aftakkelse**" falder ikke sammen med „**Taksigelsen**," saaledes som denne bruges i det omtalte svenske Værk, thi her sættes den altid foran et paafølgende „Amindelsesord." Stundom findes alene „**Taksigelse**," uden Amindelsesord. Stundom henvender Taleren sin Tak i de Tilstedeværendes Navn til Gud for den Afdødes Liv og Skjebne; men om dette Slags Gravtaler har faaet sit Navn derefter, og om dette Navn ved Vedtægt er blevet bevaret, selv hvor der ikke egentlig findes nogen Tak udtalt, maa henstaae uafgjort. Naar „Taksigelsen" findes forbunden med paafølgende „Amindelsesord," sees det sidste at være holdt ved Graven, flere Dage efter „Taksigelsen."

---

*) Paa sin Viis tilføier Harms i Parenthes: „Ordet er ægte latinsk. Cicero har det." — I Forcellini Lexicon findes dog kun Tertullian nævnt som Hjemmelsmand for Ordet parentatio.

Blandt de mange Leiligheder, hvor man har Anledning til ret at blive Forskjellen vaer mellem den hedenske Oldtids og Christendommens Anskuelser over Menneskelivets Værd og Betydning, hører Sammenligningen mellem de Veltalenhedsmonumenter, som ere os levnede fra Grækere og Romere over deres Døde, og de Taler, der daglig lyde ved Christnes Grave. Hvor faa af de sidste Sørgetaler tør i formel Henseende stilles lige ved hine; og hvor fattige, hvor eensformige, hvor trøstesløse ere alligevel Oldtidens rhetoriske Mesterværker mod de jævne Ord, som der er Leilighed til at høre paa enhver Landsbykirkegaard, naar disse kun ere, om ogsaa noksaa simpelt, dog et tro Udtryk af christelig Aand og Lære! I hvilken Forlegenhed vilde hine Talere have befundet sig, der ved deres Mindeord endog over Fædrelandets ædleste Børn, som havde offret Livet for dettes Hæder og Frelse, maatte søge Trøst for de Efterlevende i Udmalingen af Statssamfundets fortræffelige Love og Indretninger, dets Fortids Historie og Traditioner, maatte som Lysias — der i sin bekjendte Sørgetale skjænker „syv Ottendedeel af sit Foredrag til Lovprisning af Athens og Athenienserness Herlighed og een Ottendedeel til de Faldnes Minde" — tage deres Tilflugt til poetisk Forklarelse af Oldtidens Heroer og Myther, i hvilken Forlegenhed vilde de have befundet sig ved at skulle holde Gravtale over enkelte Mænd og Qvinder, hvis stille Virksomhed i samme Grad unddrog sig Verdens Opmærksomhed, som de ved uhyklet Fromhed og ydmygt Hjerte vare store og velbehagelige for Gud! Hvad skulde der kunne siges af dem, hvis Udsigt begrændsedes af denne Jords Horizont, til Amindelse og Roes for de Hedengangne, til Opmuntring og Trøst for disses Efterlevende, ved de utallige Grave, som ere bestemte til Gjemmested for Støvet af Mennesker, hvis ringe Talenter og lidet paafaldende Skjæbner frembyde faa eller ingen Tilknytningspunkter for det Stof, ved hvis kunstneriske Behandling de antike Talere indlagde sig et Navn?

Over en Mængde saadanne Personer, hvis Liv som oftest henflød under den almindelige Borgerclasses jævne og eensformige Livsvilkaar, er det, at der i A. Leths Samling af Kirkelige Leilighedstaler findes en Række Gravord og Sørgetaler, hvilke udgjøre det ene Hovedparti i denne Samling, og som ved deres i en christelig Aand, med stor Alvor og Inderlighed, i et simpelt, men ædelt og naturligt Foredrag udkastede Skildringer og Betragtninger gjøre et dybt og opbyggeligt Indtryk paa Læseren; medens som det andet Hovedparti fornemmelig turde fremhæves deels flere af de i denne Samling indeholdte Brudevielser, deels de for denne Samling — i Sammenligning med de tidligere anførte — eiendommelige „Indledningsord til Kirkegangskoner." Den rige Anledning, som her frembød sig til at gjøre Religionens Formaninger, Opfordringer, Trøstegrunde, Forjættelser anvendelige for vedkommende Individer, har Taleren benyttet paa en Maade, som ikke vil lade disse Taler forfeile deres Indtryk ogsaa i en videre Kreds. Det er saa at sige en Række af smaa Genrebilleder, hvis idylliske Charakteer hæves og forklares ved det stille og velgjørende Lys, som en from og christelig Aand udbreder derover. Snart føres os for Øie en Qvinde, der, forenet med en god, kjærlig og trofast Ægtefælle, omgiven af en Flok sunde og glade Børn, velsignet med denne Verdens Goder, nu nærmer sig Templet for at bringe Gud sin Tak for den Sidstfødte, og hvem Taleren formaner til, ikke blot med Ord og med Tunge, men i Gjerning og Sandhed, ved i sit Forhold som Hustru og Moder at vise sin Taknemlighed for Guds Naade og Mildhed; — snart see vi en Moder, som for kort siden, lykkelig ved tvende Børn, legende for hendes Ansigt, det tredie smilende ved hendes Bryst, nu triner ind i Guds Huus fattig og barnløs, nedbøiet af Sorg; — „Dersom dine Børn" — tiltaler Guds Tjener hende — „ikke vare mere, da vilde jeg slet ikke forlange, at Du skulde lade Dig trøste; ....

men dersom Du troer paa Opstandelsens Fyrste, det evige Livs Herre, veed, at dine Børn ere i Guds Rige, som han har forjættet dem, og hvori han har kjøbt dem Arveret med sit eget Blod; da forlanger jeg af Dig, at Du skal aabne dit Hjerte for Trøst;" — snart lyder glad Hilsen, Bevidnelse af inderlig Glæde til Mødre, som opmuntres til at søge deres Trøst og Glæde i det Sindelag og de Bestræbelser, hvorved de hidtil følte saa rig Velsignelse i deres Huus. — Dog gives der ogsaa Billeder, som have en mørkere Charakteer, og vi rystes ved at høre Taleren modtage en Indtrædende med de Ord: „Det er noget ganske Nyt, at see Dig her paa dette Sted, og det vilde vel heller neppe nu være skeet, dersom ikke vedtagen Skik og Brug i Dag havde gjort din Nærværelse nødvendig. Det er sjelden, hvist sjelden, at et Guds Ord naaer dine Øren; maatte dog derfor det Ord, som Du idag nødtvungen, saa at sige, skal høre herinde, blive desto rigere paa Velsignelse for Dig!" .... men vi kunne dog ikke andet end finde et Udtryk for Sjælesørgerens inderlige Kjærlighed og alvorlige Stræben efter at føre den Vildfarende tilbage fra hendes fordærvelige Vei, i hans Opfordring til at besvare Spørgsmaalet: „Er dit Liv virkelig lykkeligt? Lever Du lykkelig med din Mand? Jeg veed, at I have de saakaldte Lykkens Gaver, at der er Rigdom og Overflødighed i Eders Huus; men ere I lykkelige derved? eller maa ikke Eders Samliv netop stadfæste Sandheden af hine Ord (Sal. Ordspr. 15, 16): „„Bedre er Lidet i Herrens Frygt, end et stort Liggendefæ, naar der er Forstyrrelse derhos?"" Er Du lykkelig ved dine Børn? Een Søn har forladt dit Huus og er kommen ud blandt Fremmede: har Du hidtil havt Glæde af ham? har han ikke meget mere givet Eder den bittre Lærdom, at en daarlig Søn er sin Faders Græmmelse og en Kummer for hende, som ham fødte (Sal. Ordspr. 17, 25). Og hvad skal der blive af de øvrige Børn, som voxe op, uden Formaning og Trøst, uden Tro

og Kjærlighed, med Forargelsen daglig for Øie? .... Hvad skal Enden blive, dersom der ingen Forandring skeer? Sandelig, jeg skjælver ved den blotte Tanke derom!" .... „Du fortørnes maaskee," vedbliver Taleren, „over en saadan Tiltale; men jeg tør ikke tie, thi Herren har sagt til mig (Ezech. 3, 18): „„advarer Du dem ikke, da skulle de døe; men jeg vil kræve deres Blod af din Haand."" Hør mig dog nu for din egen og for dine arme Børns Sjæles Skyld! jeg beder og formaner Dig alvorlig, indstændig og kjærlig, at Du vil søge en anden Vei, at Du vil lade Ordets Lys lede Dig, Ordets Kraft virke paa Dig. Det er endnu ikke for silbigt; Du kan endnu vinde din Mands Hjerte, dine Børns Agtelse, Kjærlighed og Tillid. Eders huslige Liv kan endnu blive Gud til Ære og Eder selv til Glæde og Gavn. Bed dog Herren om, at det maa skee, etc." — Der vil være dem, som maaskee finde denne Tiltale stræng, men dog ville finde den tilladelig som en Slags Skriftemaalstale og, i Betragtningen af: „det er endnu ikke for silbigt!" besøiet. — Hvorvidt derimod den Strængbed er paa sin Plads, som Taleren ved en anden Leilighed har viist, idet han (Ligtaler og Gravord Nr. 32: Over en Ryggesløs) om en Afdød ytrer sig saaledes ved hans Grav: „Det er en sørgelig Sandhed; men det er en Sandhed, at der er Ingen, som kan sørge over denne Mands Bortgang, at der er intet Sted, hvor han savnes. Han savnes ikke i Menigheden, hvor hans Liv kun var til Forargelse; han savnes ikke i sine Jævnliges Samfund, hvor han ofte bragte Kiv og Tvedragt; han savnes ikke i sit Huus, hvor han var en Tyran, for hvis Aasyn Hustru og Børn daglig maatte skjælve. Kun over ham kunne vi sørge, og vi maae sørge over ham; thi vi maae grue for hans arme Sjæl" — vil vistnok blive omtvivlet af Flere, der i disse Ords Offentlighed og i Betragtning af, at de ere talede over en Død, turde mene, at Taleren ved at udtale en saadan Dom overskrider sin Berettigelse. Mon og-

saa, naar det nu virkelig er Menighedens Dom, som her udtaler sig gjennem sin Præsts Mund? Vi overlade dette Spørgsmaal til et Præsteconvents nærmere Overveielse, med Tilføielse af, at det synes os at henhøre under de Problemer, der vanskeligen kunne finde deres Løsning i en almindelig Regel, men at dets Afgjørelse vil i givet Tilfælde afhænge af Hensyn, som der ikke hører mindre hellig Nidkjærhed end evangelisk Sagtmodigheds og Kjærligheds Aand til at bedømme.

Oversigten over den theologiske Literatur i Danmark for Aaret 1851 vil blive meddeelt i det følgende Hefte.

V.

Fremstilling af Lactantius's theologiske Lærebegreb med tilføiet Oplysning om, i hvilke Puncter dette er afveget fra hans Tids Kirkelære.

Af

J. R. Stochholm,

Cand. theol.

(See 4de Bd. 1ste H. S. 32—81.)

Om Mennesket.

Guds Hensigt med Mennesket, der er Skabningens Endemaal.

(II, 8. III, 9. 10. IV, 28. VII, 4—6. De ira Dei 13. 14.)

I hele Skabelsesprocessen har Gud altid havt Mennesket for Øie, som det Endemaal, for hvilket alle andre Ting maatte skabes. Det var derfor nødvendigt, at Mennesket sidst blev til, efterat der allerede var lagt en afsluttende Haand paa det Øvrige; thi hvorledes kunde Mennesket leve, da Solen endnu ikke var, da der hverken var Frugter eller Dyr? Det maatte Alt være forud, for at Mennesket kunde indføres ligesom i et velforsynet Huus.

At Gud ikke har skabt Verden for Verdens egen Skyld, er ikke vanskeligt at indsee; thi den trænger hverken til Sollyset eller til Solvarmen eller til de rensende Vindpust eller til den befrugtende Regn eller til de nærende Frugter, da den hverken er i Besiddelse af Liv eller Følelse. Gud har heller ikke skabt Verden for sin egen Skyld, thi han kunde være uden Verden, ligesom han var tilforn, og han har ikke Brug for noget af det, som Verden frembringer. Altsaa maa Gud have skabt Verden for de levende Væseners Skyld, der benytte og nære sig af dens Frembringelser. Og alle andre levende Væsener ere igjen skabte for Menneskets Skyld, hvem de paa enhver Maade maae tjene.

Men Mennesket har Gud skabt for sin egen Skyld (propter se), for at der kunde være Nogen, som kunde forstaae og beundre hans Værker og lydelig udtale Beundringen, det vil sige, som kunde dyrke Gud. Gudsfrygt er altsaa Menneskets væsentlige Formaal, men Gudsfrygt er Gud Faderens Erkjendelse.

Den menneskelige Natur.

(II, 10. 12. V, 21. VII, 4—5. De opific. Dei 19.)

Gud har skabt Mennesket efter sit Billede; dette berettes ikke alene i de hellige Skrifter, ogsaa Plato og Sibylla lære det Samme. Men Mennesket blev dannet af stridige Stoffer, af Sjæl og Legeme, det er: af Himmel og Jord, af det Ulegemlige og Legemlige, af det Evige og Timelige, af det Levende og Livløse, af det Lyse og af det Mørke, af det, som tilhører Gud, og af det, som tilhører Djævelen. Disse to Potenser skulle derfor kæmpe imod hinanden i Mennesket, og Legemet, som er jordisk, bør være Sjælen underlagt, ligesom Jorden er under Himlen. Legemet skal være ligesom et ringe Kar, den himmelske Aand kun benytter som en timelig Bolig. Sjælen er Ild; den bør derfor stræbe opad imod Himlen ligesom Ilden, for at den

ikke skal udslukkes; og ligesom Ilden ikke kan brænde uden at næres ved en eller anden Materie, saaledes behøver ogsaa Sjælen en Materie eller Føde, uden hvilken den ikke kan holdes ilive. Denne Føde er Retfærdigheden, der bestaaer i, at Mennesket, efterat have faaet frit Valg imellem det Gode og Onde, vælger det første og skyer det sidste. I det Øieblik Valget er givet, maa derfor Kampen begynde, og, dersom Sjælen vinder Seir, bliver Mennesket udødeligt og vandrer i evigt Lys, men, seirer Legemet over Sjælen, i evigt Dødsmørke; thi Kjødets uendelige Begjærligheder ville nedtrykke Sjælen, og saasnart Mennesket giver efter for dets vellystige Lokkemidler, indbrages Aanden i Kjødets egen lave Sphære; thi ligesom Legemet er svagt, skrøbeligt og dødeligt, saaledes maae ogsaa det Ønskers Gjenstande, som jordisk Ære, Rigdomme og jordisk Magt, være forfængelige og forgængelige og slappe Aandens Kraft. Saaledes ere de Ting, som ere gode for Legemet, onde for Sjælen, og omvendt de, der ere gode for Sjælen, onde for Legemet. For at blive retfærdigt og viist, maa Mennesket derfor stedes i alle Slags jordiske Ulykker, at det, ved at foragte det legemlige og timelige Liv, kan opnaae det sande, aandelige Liv, hvis Belønning er evig Salighed hos Gud og med Gud.

Menneskets syndige Udvikling.

(II, 12. III, 17. IV, 24. 25. VII, 5.)

Saaledes var da Mennesket, da det kom fra Guds Haand, et uudgrundeligt Væsen, et Mellemvæsen imellem det Gode og Onde, svævende midt imellem begge. Og Gud satte Mennesket i Paradiis ɔ: en yndig og frugtbar Have, som han plantede i Østen af alle Slags Træer, for at det kunde ernære sig af de forskjellige Frugter og tjene Gud i al Lydighed. Og han gav det visse Befalinger; dersom Mennesket iagttog dem, skulde det

forblive udødeligt, overtraadte det dem, skulde det døe. De maatte ikke spise af Træet, i hvilket han havde sat Kundskab om Godt og Ondt. Da optraadte Anklageren misundelig, som han var, paa alle Guds Værker og anvendte sine snedige Kunstgreb for at bedrage Mennesket og fratage det Udødeligheden. Og han forlokkede først Qvinden og ved hende Manden. Da uddrev Gud Mennesket af Paradiis for at tvinge det til ved Arbeide at erhverve sig Føden, og han omgjordede Paradiset med Ild, at Ingen skulde nærme sig, og Døden fulgte Mennesket efter Guds Dom.

Efterhaanden som Menneskeslægten forøgedes, tiltog nu Ondskab og Forbrydelser. Religionen forvandskedes, og Mennesket levede op i Uvidenhed om Guddommen. Ikkun Hebræerne dannede i denne Henseende, som alt er berettet, en Undtagelse.

Aarsagen til Synden ligger altsaa i Menneskets dobbeltsædede Natur, og da Djævelen ved sin Snedighed forlokkede Mennesket til at overtræde Guds Befalinger, traadte den frem i sin fulde Virkelighed, og Mennesket blev Synden underlagt, Kjødet fik Magt over Aanden og hindrede den fra at søge Gud, fra at gribe Dyden og fra at modstaae alle de Laster, hvis Stof indeholdes i Legemet. Da Alle saaledes vandrede ad Mørkets uheldsvangre, dødbringende Vei, ansaae Gud det nødvendigt at sende Menneskene en Lærer, der, ved selv at overvinde Synden og Kjødets Begjerligheder, kunde overbevise dem om, at ogsaa de kunde overvinde Synden, at det ikke er en Nødvendighedssag at synde, men en Beslutnings og Villies Sag (non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis), der, ved at lære dem igjen at kjende den sande Gud, kunde bringe den vildfarende Menneskeslægt tilbage til Samfund med ham.

Herved dannes Overgangen til Læren om Sønnen. Men førend vi gaae over til denne, maae vi undersøge, hvorledes

et Tilknytningspunct findes for Menneskene i Læren om det høieste Gode, hvilket alene kan søges i Christendommen.

Om det høieste Gode.

(III, 8. 12. VII, 5. Epit. 33. 35.)

Naar Talen er om **Menneskets** høieste Gode, er det indlysende, at det maa sættes i noget, som Menneskene ikke have tilfælleds med de øvrige Dyr, altsaa i et aandeligt Gode, der erhverves ved Dyden. Det er derfor en Hovedvildfarelse, naar nogle Philosopher have meent at finde Menneskets høieste Gode i den legemlige Nydelse eller i Vellysten; thi vi see ogsaa Dyrene hige efter og kæmpe for den vellystige Nydelse. Ogsaa Dyret lever overeensstemmende med Naturens Fordringer og søger at tilfredsstille Naturens Drifter. Paa dette Trin er Mennesket altsaa ikke hævet over Dyret, og, da Mennesket desuden er tilbøielig til det Onde, vil det, ved at følge de naturlige Drifter, blive overvundet af tillokkende Fristelser og styrte sig i ødelæggende Laster. Naar Andre have opstillet Kundskaben som det høieste Gode, have de vel derved fremhævet Noget, som er eiendommeligt for Mennesket. Men Mennesket attraaer Kundskaben for en anden Tings Skyld, ikke for Kundskabens egen Skyld. Det er ikke tilfreds med at vide, det vil ogsaa en Frugt af sin Viden. Men det, som ikke attraaes for sin egen Skyld, er ikke det høieste Gode. Desuden giver Kundskaben ikke Styrke nok til at udføre det Gode og flye det Onde, med mindre Dyden træder til. Dyd, forenet med Kundskab, er Viisdom. Derfor kunde man snarere sige, at Viisdommen var det høieste Gode. Men dette er heller ikke rigtigt; thi Viisdom og Dyd er ikke selv det høieste Gode, føder derimod det høieste Gode af sig, og uden Viisdom og Dyd kan man ikke vinde denne Priis. Dersom det staaer fast, at man ikke kan opnaae nogetsomhelst Gode

uden Anstrængelse, saa er det nødvendigt, at man maa tilkæmpe sig det høieste Gode med den allerstørste Anstrængelse. Dersom Dyden nu var det høieste Gode, behøvedes der altsaa en anden Dyd, for ved den at tilkæmpe sig Dyden, det saakaldte høieste Gode, men det er absurdt, at Dyden ved sig selv skulde komme til sig selv. Derimod viser det sig, at Dyden er Midlet og Veien; thi dens Kraft viser sig virksom i at gaae Anstrængelser og Besværligheder imøde og bære dem med Taalmodighed. Dyden kan derfor ikke selv være det høieste Gode.

Naar Nogen indlader sig i en legemlig Kamp, da stræber han efter Seiren for ved Seiren at bevare Livet. Ligesom Legemet ved at seire opnaaer det Gode, ikke at gaae til Grunde, saaledes er ogsaa Resultatet af Sjælens seirrige Kamp det, at den vedbliver. Og ligesom Mennesket, legemlig overvundet af sine Fjender, straffes med Døden, saaledes maa Sjælen ogsaa døe, naar den overvindes af Lasten. Der er ingen anden Forskjel paa den legemlige og sjælelige Kamp, end at Legemet kæmper for det timelige Liv, Sjælen for det evige. Dyden er ikke salig i sig selv, dens hele Kraft bestaaer i at udholde Onder; den ringeagter Alt, hvad man pleier at attraae som Goder; paa sit Høieste gaaer den endog Døden imøde, og dersom Anstrængelser, som bæres og beseires indtil Døden, ikke kunne være uden Belønning, og dersom ingen værdig Belønning findes paa Jorden, thi Dyden foragter Alt, der er skrøbeligt og forgængeligt, saa staaer der kun tilbage, at Belønningen bliver en himmelsk, og denne kan da ikke være andet end Udødeligheden. Dydens Belønning er altsaa et saligt Liv (virtutis præmium beata vita est), og Dyden er altsaa ikke at attraae for dens egen Skyld, men for det salige Liv, som følger den. Det nærværende og timelige Liv kan ikke være saligt, fordi det igjennem Legemet er udsat for mange Slags Onder, og ligesom det er givet med guddommelig Nødvendighed, saaledes maa det ogsaa atter ophøre

med guddommelig Nødvendighed; men Saligheden bør være fuldkommen, saa at Intet kan forurolige og formindske den, Intet forandre den. Derfor kan alene Udødeligheden være salig, thi alene den Udødelige kan ikke fordærves eller opløses. Hører nu Dyden Mennesket til, hvilket ikke kan nægtes, saa hører ogsaa Saligheden det til; thi den kan ikke være ulykkelig, som er dydig. Men hører Saligheden Mennesket til, saa ogsaa Udødeligheden, thi i den er Saligheden. Udødeligheden er altsaa det høieste Gode.

Den Lyst til det nærværende, korte og byrdefulde Liv, der besjæler Alle, viser tydelig nok, at Livet er det største og fuldkomne Gode, naar det er uden Ophør og frit for alt Ondt. Men det salige Liv kan Ingen opnaae uden at kjende Gud og være retfærdig. Derfor er Dyden foresat os, at Sjælene rene og seirrige kunne vende tilbage til Gud, deres Udspring, efterat have tæmmet Lidenskaberne og overvundet Begjærligheden efter de jordiske Ting. Vellystens Tillokkelser, jordiske Anstrængelser og Elendigheder ere alene Øvelses- og Styrkemidler for Dyden, at vi maae blive standhaftige paa den haarde og vanskelige Vei, som er os aabnet til Salighed. Men det høieste Gode, som gjør os salige, kan ikkun findes i den Religion og Lære, til hvilken Haabet om Udødelighed er knyttet.

Om Udødeligheden.

(II, 12. III, 12. 19. VI, 9. VII, 5. 9—13. 20—23. De opific. Dei 4.)

Døden er en Adskillelse af Legeme og Sjæl, og Døden er Djævelens Herredømme underlagt; men Døden har kun Magt over Legemet, som visseligen ifølge Nødvendighedens Lov maa opløses og fordærves, medens derimod Sjælene, befriede fra Forbindelsen med Legemet, vedblive at leve i Aanden alene uden at

udslukkes, og modtage enten Belønning for deres Retfærdighed eller evig Straf for deres Forbrydelser, hvilken Straf kaldes den anden Død, og er stedsevarende, ligesom ogsaa Udødeligheden, og er en Lidelse af evig Smerte. De Ugudelige skulle i denne atter iføres Kjød, for at de i Legemer kunne udsone de Synder, de have begaaet i Legemer, men dog skal det Kjød, hvormed Gud saaledes overklæder Mennesket, ikke være ligt det jordiske, men af uopløselig og evigt vedvarende Natur, for at det kan være modtageligt for Pinslerne og den evige Ild. Denne Ild er ogsaa i sin Natur forskjellig fra den, som vi benytte til Livets Fornødenheder, som udslukkes, naar den ikke længere næres ved brændbart Stof fra et andet Legeme. Thi den guddommelige Ild lever altid af sig selv og brænder kraftigt uden nogen Næring; den er ikke blandet med Røg, men reen og klar og flydende som Vandet, da der er ikke nogen Kraft, som trænger den opad, som Tilfældet er med vor Ild, der paa Grund af de Pletter, som hæfte ved det jordiske Legeme, til hvilket den er fængslet, og paa Grund af den iblandede Røg, tvinges til at stige tilveirs og med urolig Zittren søge opad mod den himmelske Natur. Men den guddommelige Ild vil ved een og samme Kraft baade forbrænde de Ugudelige og atter fornye dem; hvad den har fortæret af Legemerne, vil den altid igjen føie til, og selv forskaffe sig en evig Næring uden noget Tab for Legemerne, der stedse igjen opfriskes og maae udholde Smerten.

Ogsaa de Retfærdige vil Gud prøve ved Ilden, naar han holder Dom. De, hvis Synder faae Overvægten, enten formedelst deres Størrelse eller Mængde, skulle da bearbeides og brændes af Ilden, men de, som ere gjennemtrængte af den fuldkomne Retfærdighed og den modnede Dyd, skulle ikke fornemme Ilden; thi de have i sig optaget Noget af Gud, som afmatter og tilbagestøder Flammens Kraft.

Sjælene skulle ikke dømmes strax efter Døden, men alle

tilhobe opbevares paa det samme Sted, nemlig i Underverdenen, under fælleds Bevogtning, indtil Tiden kommer, da den øverste Dommer vil prøve Enhvers Fortjeneste og lønne ham derefter; thi Opstandelsen kan ikke finde Sted, saalænge Uretfærdigheden endnu hersker. Skulde vel Menneskene opstaae til den samme Tingenes Tilstand og vende tilbage til det Liv, i hvilket de ikke kunde være sikkre? Opstandelsen kan derfor ikke skee, førend det Onde er ophævet, da de, som engang ere opstandne, ikke mere kunne døe og ikke kunne krænkes paa nogen Maade. Deres Død er forseglet, deres Liv er saligt.

Uagtet saa mange Aarhundreder maaskee ere forløbne, forinden de opstaae, skulle de dog opstaae med fuld Bevidsthed, sig selv lige. De skulle ikke gjenfødes, efterat have drukket af Forglemmelsens Vande, men de skulle opstaae og af Gud iføres Legemer. De skulle have Erindring om det tidligere Liv og om alle deres Gjerninger. Midt imellem de himmelske Goder og i Nydelsen af deres Behageligheder skulle de prise og takke den nærværende Gud, fordi han har udslettet alt Ondt og opvakt dem til Riget og det evige Liv.

Der er saaledes skjænket Mennesket et dobbelt Liv; det ene, timeligt, tilhører Legemet, det andet, evigt, tilhører Aanden. Det ene erholde vi Fødselen, det andet opnaae vi først igjennem Kampen. Det ene er jordisk ligesom Legemet og maa derfor ophøre, det andet er himmelsk ligesom Sjælen og derfor uden Ophør. Det ene er os givet, for at vi enten skulle erhverve os det andet, det sande og evige, ved Dyden, eller fortabe det ved Lasten. Det evige og aandelige Liv erhverve vi os altsaa selv, men dog bliver det os ikke til Deel uden som en Gave af Gud; thi der vilde ikke være Forskjel imellem den Retfærdige og den Uretfærdige, dersom ethvert Menneske, der fødtes, fødtes til Udødelighed. Udødeligheden er altsaa ikke en Følge af Naturen, men en Belønning for Dyden. Mennesket fødes

dødeligt, siden efter bliver det udødeligt, naar det begynder at leve af Gud, det vil sige begynder at beflitte sig paa den Retfærdighed, der bestaaer i den sande Guds Dyrkelse, og som bliver os til Deel, naar Gud har opvakt os til Beskuelse af Himlen og sig selv, naar Mennesket, renset i det himmelske Bad, aflægger sin Barndom med alle det tidligere Livs Pletter, og, ved at voxe i den guddommelige Kraft, bliver et fuldkomment og fuldstændigt Menneske.

Det kunde maaskee indvendes imod Udødelighedslæren, at den er usandsynlig, fordi Sjælen ved dens Bortgang fra Legemet ikke efterlader sig noget Spor, ikke kan bemærkes af den menneskelige Sands; men af denne Grund bliver det ingenlunde troligt, at Sjælen gaaer til Grunde, eller utroligt, at den vedbliver. Netop de Ting, som ere synlige for Øiet og kunne gribes af Haanden, kunne ikke være evige, fordi de ere udsatte for ydre Paavirkning og Vold. Derimod ere de Ting evige, som ikke falde i Sandserne, men hvis Kraft og Virkninger ikke destomindre lade sig tilsyne, fordi de ikke tilstede nogen udvortes Paavirkning. Naar Legemet derfor er dødeligt, fordi det i lige Maade er underlagt Synet og Følelsen, maa Sjælen altsaa være udødelig, forbi den hverken kan sees eller røres. Da Gud selv er baade ulegemlig og usynlig og evig, maa det staae fast, at Noget kan have baade Liv og Følelse, uden derfor at falde i Sandserne, og om det er vanskeligt at fatte, hvorledes Sjælen kan bevare Bevidstheden uden de Dele af Legemet, i hvilke Bevidstheden synes at have sin Bolig, mon det da er lettere at fatte, hvorledes Gud kan existere uden noget Legeme? Og de menneskelige Sjæle maae nødvendigen existere under de samme Forhold og Betingelser, da Fornuften selv indeholder Vidnesbyrd om Menneskets Lighed med Gud. Dette bliver end mere indlysende, naar man seer hen til, at alene Mennesket iblandt Jordens Skabninger har nogen Kundskab om Gud, har Religion,

hvilket vidner om, at vi stræbe efter, længes efter og dyrke det, som er os beslægtet; og denne Kundskab viser tydeligt, at Sjælen ikke kan forgaae, ikke kan opløses, men maa vedblive i Evighed, fordi dens egen Natur tvinger den til at søge og elske Gud, som er evig, idet den har en Følelse af, hvorfra den har sit Udspring, og hvorhen den skal vende tilbage.

Man har indvendt, at Sjælen nødvendigen maa gaae til Grunde med Legemet, da den fødes med Legemet. Men Forholdet er ikke lige: Legemet er, som allerede udviklet, en materiel og sandselig Substans, men Sjælen er ulegemlig og usandselig. Legemet er dannet af Jord, men Sjælen er usammensat, har intet med den jordiske Tyngde at gjøre; den stammer fra Himlen, flyer ved sin Ulegemlighed enhver Berørelse og kan ikke opløses ved noget Slag. Endskjøndt Legeme og Sjæl fødes indbyrdes forenede og forbundne, og det jordiske Legeme danner ligesom et Kar for den himmelske Sjæl, maae de dog i Dødens Adskillelse vende tilbage, hver til sin Natur: det, som var af Jord, opløses til Jord, det, som var af den himmelske Aand, bestaaer og lever stedse, forbi den guddommelige Aand er evig. Desuden er Slutningen, at Sjælen maa omkomme med Legemet, fordi den fødes med Legemet, falsk, og kan ved at vendes om virke i modsat Retning. Thi naar Sjælen farer bort, bliver Legemet dog uskadt i mange Dage, kan ved Balsamering endog erholde en ganske betydelig Varighed. Dersom Legeme og Sjæl altsaa, ligesom de fødes med hinanden, ogsaa maatte gaae til Grunde med hinanden, da vilde Sjælen ikke pludselig drage bort og forlade Legemet, men i et og samme Tidspunct maatte begge paa lige Maade opløses. Legemet maatte tilintetgjøres, saasnart Sjælen drog bort, og Sjælen maatte forsvinde, ligesom en Vædske af et sønderbrudt Kar, naar Legemet opløstes. Dersom det jordiske og skrøbelige Legeme ikke strax, naar det er forladt af Sjælen, flyder hen og fortaber sig i Jorden, hvoraf det har sin Op-

rindelse, saa maa saa meget mere Sjælen, som ikke er skrøbelig, blive i Evighed, fordi dens Oprindelse er evig.

Man har sagt, at fordi Bevidstheden tiltager hos Barnet, er kraftigst i Ynglingen og svækkes i Oldingen, maa Sjælen være dødelig. Her maa man først skjelne imellem Tænkekraften og Sjælen (mens-anima); denne er vort Livsprincip, ved hiin er det derimod, vi tænke. Hos den Slumrende er det Tænkekraften, ikke Sjælen, som sover; hos den Vanvittige er det Tænkekraften, som er udslukt, Sjælen bliver tilbage; derfor kaldes de heller ikke Afsjælede men Afsindige (exanimes-dementes). Tænkekraften forøges eller formindskes altsaa med Alderen. Sjælen derimod forbliver stedse sig selv og er den samme lige fra det Øieblik, den fik Kraft til at aande, indtil det sidste, indtil den slipper ud fra Legemets Fængsel og flyver tilbage til sit Sted. — „Men Hukommelsen fattes dog?" Kan man da undre sig, om Sjælen trykkes af den synkende Boligs Ruiner og forglemmer det Forbigangne, da den ikke kan naae sit Maal undtagen ved at flygte bort fra det Fængsel, der binder den?

„Men Sjælen er dog udsat for Smerte og Sorg, og den bliver afsindig ved Drukkenskab; deraf kan man see, at den er skrøbelig og dødelig." Netop derfor er Dyden og Viisdommen nødvendig, at Sorgen kan drives tilbage ved Taalmod, og Lysten ikke blot efter Drik, men ogsaa efter de øvrige Ting, kan overvindes ved Afholdenhed; thi dersom Sjælen mangler Dyden og bliver blødagtig ved at hengive sig til vellystige Nydelser, bliver den Døden underlagt. Dyden er nemlig, som vi alt have seet, Udødelighedens Moder, men Vellysten er Dødens. Dog formaaer Døden ikke aldeles at tilintetgjøre og udslette Sjælene, thi Sjælen kan ikke aldeles forgaae, fordi den har sin Oprindelse af Guds Aand, som er evig, men den paadrager dem evige Pinsler.

„Sjælen føler dog Legemets Sygdom, kan glemme sig selv og kan ogsaa ofte helbredes, ligesom den kan blive syg." Netop

for at forhindre Sjælen fra at knuses ved nogen legemlig Smerte, maa Dyden være paa sin Post. Det er ikke Sjælen men Tænkekraften, der er udsat for Selvforglemmelse; thi denne har sin Bolig paa et vist Sted i Legemet, og naar et eller andet Sygdomsstof har besmittet dette Sted, skifter den Plads og ligesom udvandrer af sin sønderslagne Bolig, men vender tilbage, naar Sundhed atter har fornyet den. Thi da Sjælen er forbunden med Legemet, besmittes den og sygner, naar Legemet mangler Dyd. Men adskilt fra Legemet skal den leve ved sig selv og ikke mere være udsat for nogensomhelst Skrøbelighed; thi den har bortkastet det skrøbelige Hylster.

„Ligesom Øiet Intet kan see, naar det er udrevet og adskilt fra Legemet, saaledes forholder det sig ogsaa med Sjælen, adskilt fra Legemet har den ingen Følelse, da den selv er en Deel af Legemet.“ Dette Beviis er falsk og aldeles uadæqvat: Sjælen er ikke en Deel af Legemet, men i Legemet. Ligesaalidt som det, der gjemmes i et Kar, er en Deel af Karret, ligesaalidt er Sjælen en Deel af Legemet, men Legemet er Sjælens Kar eller Opbevaringssted.

„Men det synes dog at være en Modsigelse, naar Sjælen, omendskjøndt udødelig, dog siges at kunne lide i det andet Liv, naar Mennesket har været uretfærdigt i det nærværende; thi dersom Sjælen skal straffes efter Fortjeneste, maa den visseligen kunne føle Smerte, og saaledes være Døden underlagt; er den ikke Døden underlagt, da er den heller ikke udsat for Smerte, kan altsaa aldeles ikke lide.“ Denne Indvending har allerede fundet sin Gjendrivelse, da der var Tale om den tilkommende Strafs Beskaffenhed.

Man maa altsaa ikke troe, at Sjælens Bevidsthed udslukkes og bliver til Intet, fordi Bevidstheden forlader Legemet. Det er ikke Sjælen, der bliver følesløs ved Legemets Ophør, men Legemet ved Sjælens Bortgang, da Sjælen drager al Bevidsthed

med sig; og naar den ved sin Nærværelse meddeler Legemet Bevidsthed og gjør, at det lever, er det umuligt andet, end at den ogsaa maa kunne leve og føle ved sig selv, da den selv er baade Følelse og Liv.

Efter at have gjendrevet Indvendingerne ville vi samle nogle Betragtninger, der end ydermere kunne tjene til Begrundelse for vor Læres Sandhed.

Det viser sig at være et ikke ringe Beviis for Udødeligheden, at Mennesket alene benytter Ilden, det himmelske Element: ligesom Lyset ikke kan være uden Ild, saaledes kan Livet ikke være uden Lys. Ilden er altsaa Lysets og Livets Element, og da Mennesket benytter Ilden, bliver det klart, at en udødelig Tilværelse er bleven det til Deel, fordi det Element, som udgjør Livet, er det beslægtet.

Dyden, som alene tilhører Mennesket, er ligeledes et stort Beviis for Sjælens Udødelighed; thi da den skader og hæmmer det nærværende, timelige Liv, vilde den ikke være overeensstemmende med Naturen, dersom Sjælen udslukkedes med Legemet. Et større Gode end de, som den foragter, maa derfor nødvendigen følge efter. Men hvad andet Gode kan haabes efter Døden end Evigheden?

Modsætningen imellem Dyd og Last maa ogsaa bidrage til at stadfæste Udødelighedslæren. Alle Laster ere timelige, vare til en Tid. Verdens Heftighed standser, naar Hævnfølelsen er tilfredsstillet; den lidenskabelige Attraa ophører ved den vellystige Nydelse; enhver Begjerlighed mættes, naar den kommer i Besiddelse af den forlangte Gjenstand. Og saaledes er det med alle Laster: de have ingen Bestand, men maae ophøre ved selve den Nydelse, som de attraae. De ophøre derfor idelig og vende idelig tilbage igjen. Dyden er derimod uden Ophør, igjennem en stadig Continuitet den samme. Den, som eengang har grebet den, kan ikke mere vende sig bort fra den, thi dersom der bliver

noget Mellemrum, dersom vi engang kunde være uden Dyd, vilde Lasterne øieblikkelig vende tilbage. Dyden havde altsaa slet ikke været, dersom den veeg tilbage; efterat være grebet maa den nødvendig vise sig virksom i enhver Handling og ved en stedsevarende Nærværelse befæste det Bryst, i hvilket den har taget Bolig. Dydens egen Bestandighed viser saaledes hen til Bestandigheden af den Menneskeaand, som har grebet Dyden.

Da Lasterne ere Dyden modsatte, maa det hele Forhold, der fremtræder ved Lasten og Dyden, ogsaa være et omvendt. Da Lasterne ere Oprør og Forvirringer i Sindet, maa Dyden altsaa være Sindets Ro og Sindets Ligevægt. Da Lasterne ere timelige og fortvarige, maa Dyden være bestandig, stedsevarende, altid lig sig selv. Da Lasternes Frugter d. e. de vellystige Nydelser, ligesom den selv, ere fortvarige og timelige, maa Dydens Frugt og Løn være evig. Da det Behagelige ved Lasterne er i Nærværelsen, maa det Behagelige ved Dyden være i Tilkommelsen. Derfor kan Dyden ikke have nogen Løn i dette Liv, da Dyden endnu selv er, og ligesom Lønnen følger efter Lasten, saaledes følger ogsaa Lønnen efter Dyden[1]), naar den er endt. Men Dyden ender ikke undtagen ved Døden: at gaae Døden imøde er dens sidste og ypperste Tjeneste. Altsaa er dens Løn efter Døden.

Vi ville nu lægge Mærke til Forskjellen imellem Legemets og Aandens Værker. Legemet, der selv er skrøbeligt, frembringer kun det, der er forgængeligt, men Aandens Værker ere evige. De, som have efterladt sig et Minde ved deres store Aandsfrembringelser, have skrevet sig selv et uudsletteligt Navn. Naar Legemets Frembringelser altsaa ere dødelige, fordi det selv er dødeligt, vise Aandens udødelige Værker, at Aanden er udødelig.

---

[1]) Paa dette Punct sættes en Lighed i Forholdet imellem Dyden og Lasten istedetfor en Modsætning.

Paa samme Maade vise ogsaa Legemets Attraaer og Længsler, at Legemet er dødeligt, Aanden udødelig. Legemet attraaer intet uden det, som er timeligt saasom Mad og Drikke, Klæder, Hvile o. s. v., men Sjælen attraaer meget for sig alene, som ikke kommer Legemet tilgode, og det saadanne Ting, som ikke ere forgængelige men evige, som Dyden og en hæderlig Ihukommelse. Ja Sjælen attraaer endog imod Legemet, idet den attraaer at dyrke Gud ved Afholdenhed fra Lidenskaber, ved Taalmod i Smerte, ved Foragt for Døden. Det bliver derved troligt, at Sjælen ikke gaaer til Grunde, men blot skilles fra Legemet; thi Legemet formaaer Intet uden Sjælen, men Sjælen formaaer Meget uden Legemet.

Det staaer endnu tilbage at anføre nogle Vidner, ved hvis Anseelse vore Beviser kunne bestyrkes; som saadanne ville vi nævne Hermes, Apollo Milesius og de Sibyllinske Spaadomme. Dersom Nogen endnu skulde spørge, hvorledes er Opstandelsen mulig? da kunne vi blot svare, at der ikke kan aflægges Regnskab for de guddommelige Gjerninger, men idet vi vide, at Gud fra Begyndelsen paa en for os ubegribelig Maade har skabt Mennesket, saa maae vi troe, at den, der var mægtig til at skabe et nyt Menneske, ogsaa kan gjenopreise det gamle.

Læren om Sønnen.

(II, 8. IV, 6—16. 20. 22—26. 29. V, 3. 7. Epit. 42—43. 46—51).

Før Verdens Grundlægning og før alt Andet avlede Gud en hellig og uforkrænkelig Aand, som han kaldte sin Søn, og, uagtet han senere skabte utallige andre Aander, ansaae han dog alene denne Førstefødte for værdig til at nævnes med guddommeligt Navn. Han blev avlet ikke i Ægteskab, eller ved en Qvinde, saaledes som de legemlige, Døden underlagte Skabninger

— thi Gud var alene, og han, som havde Magt til at udrette, hvad han vilde, trængte ikke til nogen Andens Bistand for at skabe — men paa en Maade, som hverken kan vides eller berettes af Nogen. Dog læres det i de hellige Skrifter, at denne Guds Søn er Guds Ord: Ordet er den Aande, som fremføres med en betegnende Lyd. Derved er der en stor Forskjel imellem Guds Søn og de øvrige Engle (ceteri angeli), der vare tause Aander: Aanden udgaaer af Næseborene, Ordet af Munden. Og omendskjøndt Sønnen ogsaa selv var Aand, fremgik han dog af Guds Mund med den lydende Tone som Ordet; thi Gud vilde benytte hans Stemme for Folket, han skulde forkynde den guddommelige Lære og overbringe Menneskene den himmelske Hemmelighed, som Gud selv først har udtalt, for at han ved Sønnen kunde tale til os, og for at Sønnen kunde aabenbare os hans Ord og Villie. Med Rette kaldes han derfor Guds Ord og Tale, da Gud ved sin Herligheds utænkelige Magt sammenfattede den lydende Aand, der fremgik af hans Mund, og som han havde undfanget ikke i Moders Liv, men i sin Tanke, til et Billede, som existerer ved sin egen Selvbevidsthed og Viisdom. Tænke vi paa vore Ord, da forsvinde de vel, idet de blandes med Luften, men sammenfattede i Skrift have de dog ofte Bestandighed, hvormeget mere maae vi da ikke troe, at Guds Ord maa blive i al Evighed i Selvbevidsthed og Kraft.

Dog have Grækerne en bedre Betegnelse i λόγος, end vi i Ord eller Tale; thi λόγος betyder baade Tale og Fornuft, og Sønnen er baade Guds Ord og Guds Viisdom. — At han er den høieste Guds Søn, derom vidne ikke alene Propheterne eenstemmigen, men det bevises ogsaa ved Trismegistus's Prædiken og Sibyllernes Spaadomme.

Ved denne sin Søn skabte Gud Englene, og ved ham skabte han derefter Verden. Ved ham ere alle Ting, og uden ham er Intet. Dette har han selv kundgjort, da han talede igjennem

Salómon, den vise Konge: „Gud dannede mig som sin Skabnings Begyndelse, før sine Gjerninger .... Det var mig, ved hvem han glædede sig; jeg legede daglig for hans Aasyn, da han frydede sig over Verdens Fuldendelse." (Ordspr. 8, 22—30.) Trismegistus kaldte ham derfor ogsaa δημιόυργός τοῦ Θεοῦ og Sibylla σύμβουλος.

Det Navn, som Faderen gav ham fra Begyndelsen, er ikke engang bekjendt for Englene, men alene for ham selv og Faderen; og det skal efter de hellige Skrifters Overlevering ikke aabenbares, førend Guds Raadslutning er fuldendt. Som Hermes lærer, kan det end ikke udtales af nogen menneskelig Tunge; men desuagtet har han dog et Navn hos Menneskene og et Navn hos Englene. Jesus kaldes han iblandt Menneskene, thi Christus er intet eget Navn, men en Betegnelse for Magten og Riget; saaledes kaldte Jøderne deres Konge [1]), og vi kalde Jesus saaledes, ikke som om han havde modtaget dette jordiske Rige, hvortil Tiden endnu ikke er kommen, men fordi han har modtaget det himmelske og evige Rige.

Fra Begyndelsen af førte Gud Faderens Raadslutning det med sig som nødvendigt, at Sønnen, naar Tiden nærmede sig sin Ende, maatte nedstige til Jorden for at reise Gud et Tempel og for at undervise i Retfærdighed, dog ikke i en Engels Kraft eller med himmelsk Styrke, men i en menneskelig Skikkelse, Døden underlagt, for at han, efterat have fuldført sin Gjerning og betvunget Døden selv ved sin Kraft, kunde opstaae af Graven og derved bringe Mennesket, hvis Skikkelse han havde iført sig, Haab om, at ogsaa det kan beseire Døden og opnaae Udødelighedens Belønninger. Ingen kan vedblive at være i Tvivl, om dette

---

[1]) En Forklaring af Navnet er nødvendig paa Grund af deres Uvidenhed, som feilagtigen udtale det med et forandret Bogstav: Chrestus: det har sin Oprindelse af χρίεσθαι = ἀλείφεσθαι.

virkelig har været den guddommelige Anordning, naar han hører, at alt det, som er opfyldt i Christus, tidligere har været forudsagt, og derom vil Enhver kunne overbevise sig ved at gjennemgaae den jødiske Historie, og læse Propheternes Vidnesbyrd. Opfyldte af Guds Aand havde disse udvalgte Mænd forkyndt deres Folk, at dersom det ikke aflagde al Daarlighed og vendte tilbage til Gud, vilde han tilintetgjøre sin Pagt med det, ved at overføre det udødelige Livs Arv til fremmede Nationer og af Udlændinge samle sig et troere Folk. Men istedetfor at høre Propheterne, dræbte Jøderne dem endog med udsøgte Pinsler. Da frasagde Gud sig for bestandig sit Folk formedelst dets Ugudelighed, og han ophørte at sende Propheter til det. Men han befalede sin førstefødte Søn, Englenes Fyrste, Verdenskunstneren og hans egen Raadgiver, at stige ned fra Himlen og aabenbare den ene, sande Guds hellige Mysterium for Hedningerne, d. e. dem, som ikke kjendte Gud, og undervise dem i den Retfærdighed, som det troløse Folk havde bortkastet. Og for at lede dette Folk i den yderste Vildfarelse, at det ved at forskyde sin Herre og sin Gud kunde lide Straf for alle sine Misgjerninger, vilde Gud ikke sende ham med himmelsk Magt og Herlighed, men han bød ham at fødes paany i Kjødet og blive liig Mennesket, hvis Veileder, Ledsager og Læremester han skulde være. Dog blev han sendt til Jøderne selv; thi Gud er mild og barmhjertig mod Sine, og endskjøndt han hadede dem, vilde han dog ikke for bestandig afskjære dem Frelsens Vei. Der blev dem givet frit Valg imellem at følge Gud og erholde Livets Belønning, om de fulgte ham, hvilket de Fleste af dem gjøre og have gjort, eller ved egen Brøde at løbe i Dødens Arme, dersom de forskjøde deres Konge. Jøderne bleve da uden al Undskyldning, og intet Folk var Udødelighedens Haab nægtet.

Vi vidne altsaa, at Guds Søn er bleven født to Gange, først i Aanden af Gud alene, ved hvilken Fødsel han blev Guds

hellige Aand, dernæst i Kjødet, for at blive et helligt Kjød. Derfor hedder det hos Jeremias: „Førend jeg dannede dig i Moders Liv, kjendte jeg dig“ og ligeledes hos den samme: „Salig den, som var, førend han blev født“, hvilket ikke passer paa nogen Anden end paa Christus, som, efterat han fra Begyndelsen af var Guds Søn, blev gjenfødt paany efter Kjødet.

Med denne anden Fødsel forholder det sig saaledes: hiin Guds hellige Aand nedsteg fra Himlen og udvalgte en hellig Jomfru, som opfyldt af den guddommelige Aand undfangede uden Berøring med nogen Mand. — Det er Alle bekjendt, at nogle Dyr pleie at undfange ved Vinden og Luften, hvor kan da Nogen undre sig over, at en Jomfru er bleven besvangret ved Guds Aand; thi for Gud er Alt, hvad han vil, let at udføre. Og dog kunde det maaskee synes utroligt, dersom Propheterne ikke Aarhundreder i Forveien havde forudsagt det. „See, en Jomfru skal blive frugtsommelig og føde en Søn, og I skulle kalde hans Navn Emanuel.“ Han blev aldrig kaldt Emanuel, men Jesus, som betyder Frelser, fordi han kom som den, der skulde gavne alle Folk. Men Propheten betegner ved dette Navn, at Gud vilde komme til Menneskene i Kjødet; thi Emanuel betyder: Gud er med os, og efterat Sønnen blev født af en Jomfru, maae Menneskene tilstaae, at Gud er med dem, det vil sige: er paa Jorden og i dødeligt Legeme.

Gud vilde, at han skulde fødes som Menneske, for i Alt at være Faderen liig. Gud Faderen, Tingenes Ophav og Begyndelse, kaldes med Sandhed af Trismegistus ἀπάτωρ og ἀμήτωρ, fordi han selv ikke er avlet af Nogen. Sønnen burde derfor fødes to Gange, at ogsaa han kunde blive ἀπάτωρ og ἀμήτωρ. I den første aandelige Fødsel var han ἀπάτωρ, da han var avlet af Gud Faderen alene, uden Moders Hjælp. Men i den anden, kjødelige Fødsel blev han ἀμήτωρ, da han

blev født af en Jomfru uden Fader[1]). Han blev saaledes baade Guds Søn efter Aanden, og Menneskets Søn efter Kjødet, det er: baade Gud og Menneske, en Midler imellem begge, at han kunde lede den svage og skrøbelige Menneskenatur til Gud og til Udødeligheden[2]). Den guddommelige Kraft viiste sig i de Gjerninger, han udførte; den menneskelige Skrøbelighed i de Lidelser, han gjennemgik. Ogsaa af Propheternes Spaadomme lære vi, at han har været baade Gud og Menneske, en Blanding (permixtum) af begge Naturer.

Da han var voxen, blev han døbt af Johannes, Propheten, for i det aandelige Bad at aftvætte, ikke sine Synder, thi han havde ingen, men Kjødets, som han bar, at han kunde frelse Hedningene ved Daaben, ligesom Jøderne ved at lade sig omskjære. Da hørtes Guds Stemme fra Himlen, og Guds Aand steeg ned over ham i Skikkelse af en hvid Due, og fra denne Tid begyndte han at udrette store og mægtige Gjerninger, ikke ved magiske Kunster, men ved den himmelske Kraft, ikke ved sine Hænders Gjerninger eller ved helbredende Lægemidler, men ved sit Ord og sin Befaling. Det var ikke underligt, at han ved Ordet gjorde Undere, da han selv var Guds Ord. Vi ville exempelviis nævne Bespisningsvidunderet; kan noget Vidunderligere finde Sted? og dog havde Sibylla[3]) forhen varslet, at det vilde skee saaledes:

---

1) Lactantius lægger ikke Mærke til, at han her snarere beviser det Modsatte, end det, han mener, nemlig at Christus hverken var ἀπάτωρ eller ἀμήτωρ.

2) At han kunde være Mennesket en ny og levende Lov, at han ved sin Lære og sit Exempel kunde oprette en sand og from Gudsdyrkelse over hele Jorderige.

3) Disse Citater ere tagne med her, for praktisk at belyse Lactantius's Inspirationstheorie.

ἐιν ἄρτοις ἅμα πέντε καὶ ἰχθύεσσι δυοῖσιν
ἀνδρῶν χιλιάδας ἐν ἐρήμῳ πέντε κορέσσει,
καὶ τὰ περισσεύοντα λαβὼν μετὰ κλάσματα πάντα
δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς ἐλπίδα πολλῶν.

Vi ville nævne Vandringen paa Havet og Trudselen mod Stormveiret; ogsaa disse Undere ere forudsagte i Sibyllas Digte:

τοὺς ἀνέμους παύσει τε λόγῳ, στρώσει δὲ θάλασσαν
μαινομένην, ποσὶν εἰρήνης πίστει τε πατήσας

og atter et andet Sted:

Κύματα πεζεύσει κ. τ. λ.

Nogle pleie, slaaede ved disse Vidnesbyrd, at søge en Udflugt i den Paastand, at disse Digte ikke ere Sibyllinske, men opdigtede og forfattede af Vore. Men de, som have læst Cicero, Varro og andre Gamle, hvilke omtale baade Sibylla Erythreä og de øvrige Sibyller, af hvis Bøger disse Exempler ere tagne, kunne i Sandhed ikke være af denne Mening.

Disse guddommelige Gjerninger, som Christus udførte, vare vel kraftige og betydningsfulde i Nærværelsens Dieblik, men de antydede tillige noget Tilkommende. Han gav saaledes de Blinde Synet; derved tilkjendegav han, at han vilde vende sig til Hedningene, som ikke kjendte Gud, og oplyse disse Uvidendes Hjerter med Viisdommens Klarhed og aabne deres Aands Øine til Sandhedens Beskuelse. Han gav de Døve Hørelse og tilkjendegav derved, at om kort Tid skulde de, der endnu stode udenfor Sandheden, høre og forstaae den guddommelige Røst. Han løste de Stummes Tungebaand, en vidunderlig, kraftig Gjerning ogsaa i Gjerningens Dieblik, men der var tillige en anden Betydning deri, ved hvilken det blev aabenbaret, at de, som nylig vare uvidende om de himmelske Anliggender, snart, efterat have gjennemgaaet Viisdommens Skole, skulde tale lydeligen om Gud og Sandheden. Og paa samme Maade forholdt det sig med de

øvrige Undere, der alle staae som Forbilleder paa tilkommende Ting, og igjennem det Legemlige lade den aandelige Betydning komme tilsyne.

Christus blev sit Kald tro. Han lærte, at der var een Gud, som alene burde dyrkes. Ingensinde kaldte han sig selv Gud, thi han vilde ikke have bevaret sin Troskab, dersom han, der var sendt for at afskaffe Afguderne og vidne om den ene Gud, tillige indførte en anden foruden denne ene. Det vilde have været at adskille sig fra den, hvem han var kommen for at forherlige. Men Christus blev ham tro indtil det Sidste, indtil sin Lidelse og Død. I Døden overvandt og beseglede han Underverdenen. Derefter opstod han paa den tredie Dag, og vendte tilbage til Faderen, for at sætte sig ved hans høire Haand. Men endnu engang skal han komme til Jorden, for synligen at herske. Thi om ham er det, det hedder: „Riget, Æren og Herredømmet ere ham givne, hans Magt er evig og uforgængelig, hans Rige skal ikke ophøre", og vel er det saa, at han allerede har Magten og Æren, da alle Jordens Slægter lyde hans Bud, men naar han atter kommer i Magt og Herlighed, for at dømme hver en Sjæl og gjengive de Retfærdige til Livet, da skal han først i Sandhed og Virkelighed erholde Herredømmet over hele Jorden, efterat ethvert Onde er borttaget, naar den retfærdige Fredens Tid oprinder.

Man pleier at lade os høre som en Forhaanelse, at vi dyrke et Menneske, og det endog et Menneske, som er blevet straffet af Mennesker med vanærende Pinsler. Men Lidelsen ligger i den guddommelige Plan, og i den alene er Dyden, Sandheden og Viisdommen sammenfattet. Dersom han havde levet som den Saligste paa Jorden, dersom han havde hersket i den høieste Lykke, da vilde ingen Viismand have troet, at han var Gud, eller anseet ham værdig til guddommelig Ære; thi intet af det Jordiske kan være ærværdigt og Himlen værdigt, und-

tagen Dyden og Retfærdigheden alene; i dem er et sandt, et himmelsk og stedsevarende Gode at søge; fordi de hverken kunne skjænkes eller fratages Nogen. Og Christus var i Besiddelse af Dyd og Retfærdighed, ja han var Dyden og Retfærdigheden selv, og kunde derfor blive, og fortjente at blive troet af alle Folk som Gud.

Nogle nægte Muligheden af, at den udødelige Natur i nogen Maade kunde forringes; og de nægte, at det var Gud værdigt at ville blive Menneske og paatage sig Kjødets Svaghed, underkaste sig Smerte, Lidelse og Død, som om det ikke var ham let at vise sig for Menneskene ogsaa uden Legemets Svaghed, og undervise dem i Retfærdighed med en større, nemlig aabenbar guddommelig Autoritet, om han vilde det; da vilde Alle følge det himmelske Bud. Hvorfor er han da ikke kommen til Menneskene som Gud? sige de. Hvorfor gjorde han sig saa ringe og svag, at han kunde baade forhaanes og straffes af Menneskene? Hvorfor taalte han Vold af dem? Hvorfor slog han dem ikke ved sin Kraft, eller undgik dem ved sin Guddommelighed? Hvorfor aabenbarede han ikke sin Herlighed, i det mindste i Døden?

Disse Indvendinger skulle gjendrives, og af Gjendrivelsen vil det indsees, at Gud ikke engang kunde være bleven troet, dersom det ikke var skeet, der her er fremsat som Anstødssteen.

Først ville vi opkaste et Spørgsmaal. Den, som foreskriver Menneskene Love og vil forme Andres Liv og Sæder, bør han selv gjøre det, som han foreskriver, eller bør han det ikke? Gjør han det ikke, er Loven brudt. Dersom Loven er god, dersom den stiller det menneskelige Liv under gunstige Forhold, bør Lovgiveren eller Læreren ikke skille sig fra de Mennesker, iblandt hvilke han virker, men han maa selv leve paa den Maade, han lærer, at Andre skulle leve, at han ikke, ved at leve anderledes, skal berøve sine Forskrifter den Tillid, de bør have, og

selv nedsætte sin Lære. Thi da vil Ingen finde sig i den Nødvendighed at lyde, men Enhver vil svare Læreren omtrent saaledes: Jeg kan ikke gjøre, hvad du befaler; det er umuligt. — Du forbyder mig at blive vred, du forbyder mig at føle Lidenskab, du forbyder mig at føle Begjerlighed, du forbyder mig at frygte Smerte og Død; men alt dette strider saa aldeles imod Naturen, at endogsaa ethvert Dyr ligger under for disse Affecter. Dersom du troer, at man saaledes kan kæmpe imod Naturen, saa viis mig det, at jeg kan see, det er muligt. Men dersom du ikke selv vil eller kan gjøre det, hvad er det da ikke for en Uforskammethed at ville paalægge et frit Menneske Love, som du ikke selv adlyder. Lær du først selv, du som vil lære Andre, og ret dine egne Sæder, førend du giver dig af med at rette Andres! Hvo kan nægte, at dette Svar er retmæssigt? En saadan Lærer vil komme i Foragt og blive udleet, da han selv synes at spotte. Hvad skal Læreren da gjøre, naar der fremsættes saadanne Indvendinger? Hvorledes kan han betage de Gjenstridige enhver Undskyldning, undtagen ved i Gjerningen at vise, at det, som han lærer, er muligt? Her bliver det ogsaa klart, hvorfor Ingen følger Philosophiens Forskrifter; thi Folk ville hellere Exempler end Ord; og at tale er let, men at handle er vanskeligt. Er det Mennesker, der tale uden at handle, ville de blive foragtede som letsindige; er det Gud, vil man undskylde sig med den menneskelige Svaghed. Det staaer derfor kun tilbage at stadfæste sine Ord ved tilsvarende Handling, hvad Philosopherne ikke kunne. Derfor troe de ogsaa, at ingen fuldkommen Viis, d. e. en Saadan, i hvem den høieste Kundskab er forenet med den høieste Dyd og den fuldkomne Retfærdighed, endnu er fremstaaet; og de have forsaavidt Ret, thi efter Verdens Skabelse er der ikke fremstaaet nogen Saadan undtagen Christus. — Men Christus — overleverede i sin Lære den sande Viisdom, og stadfæstede sin Lære ved sit Levnet.

Lader os nu overveie, om en himmelsendt Lærer kan være ufuldkommen. Vi tale endnu ikke om denne Christus, som man nægter at være kommen fra Gud. Men lader os tænke os, at der skulde sendes Een fra Himlen, for at undervise Mennesket i Dydens Grundlærdomme og danne det til Retfærdighed. Ingen kan da tvivle om, at en saadan Lærer maatte være fuldkommen i enhver Henseende. Ellers vilde der ingen Forskjel være mellem den himmelske og den jordiske Lærer. Men for at være fuldkommen, maatte han nødvendig paatage sig et dødeligt Legeme. Kom han til Menneskene som Gud, vilde de dødelige Øine ikke kunne skue og udholde hans Herligheds Glands. Dog dette ville vi forbigaae, men han vilde ikke kunne undervise i Dyden, fordi han ikke uden Legeme kunde gjøre det, han lærte, og derved vilde hans Lære blive ufuldkommen. Er det Dyd at lide for Retfærdighed og Pligt; er det Dyd ikke at frygte Døden selv, saa bør den fuldkomne Lærer bekræfte denne sin Lære ved Handling, men det kan han ikke gjøre, uden at staae paa lige Trin med den, som han underviser. Ellers er Undskyldningen strax paa rede Haand: „Jeg vilde gjerne undgaae at synde, men jeg formaaer det ikke. Kjødet er svagt og skrøbeligt; det er det, som attraaer, og det er det, som vredes, og det er det, som føler Smerte og frygter Døden. Jeg drages derfor imod min Villie, og jeg synker, ikke fordi jeg vil det, men fordi jeg er nødt dertil." Herpaa kan Læreren Intet svare. Han kan ikke gjendrive Mennesket, uden ved selv at iføre sig et kjødeligt Legeme og saaledes vise, at ogsaa Kjødet kan rumme Dyden. Han maa selv blive ligesom et Menneske for at kunne lære Mennesket, at det kan overvinde Synder, ligesom han overvinder dem. Var han udødelig, vilde det strax hedde: „Du synder vel ikke, men det er fordi du er fri for dette Legeme. Du føler ingen Begjærlighed, thi en Udødelig har ingen Fornødenheder; jeg derimod har mange Ting behov, for at beskytte Livet. Du frygter

ikke Døden, den har jo ingen Magt over dig; men jeg er døde-lig, og jeg frygter den."

Den fuldkomne Lærer vil ikke give saadanne Indvendinger Plads. Siger man: „Du befaler umulige Ting", vil han svare: „See, jeg gjør det selv". Saa er al Undskyldning borte, og Mennesket maa tilstaae, at det er uretfærdigt ved egen Brøde. Det bliver saaledes indlysende, hvormeget den dødelige Lærer, der kan veilede den Dødelige, staaer over den Udødelige, der ikke kan foregaae med sit Exempel. Meningen hermed er ikke, at et Menneske er at foretrække for Gud, men blot at eftervise, at et Menneske ikke kan være den fuldkomne Lærer, uden tillige at være Gud, for ved den guddommelige Autoritet at give sin Lære Vægt, og at Gud ikke kan være den fuldkomne Lærer, uden tillige at være Menneske, for at han ved Gjerningen i Lidelse og Død kan fuldstændiggjøre Læren og paalægge de Andre den Nød-vendighed at lyde.

Derfor sendte Gud ogsaa sit Sendebud som **Menneske**, udsat for Pinsler og Død, at han kunde gavne ved sit Exem-pel, som **Gud**, for at han ikke skulde mangle den nødvendige Autoritet.

Ligesom Christi Undergjerninger foruden deres egentlige, tillige havde en symbolsk Betydning, saaledes er det ogsaa med hans Lidelser, der ikke staae som tomme Kjendsgjerninger alene, men tillige have en dybere, vigtig og aandelig Betydning. Saa-ledes betegner Edikedrikken alle de bittre Forfølgelser, som Sand-hedens Tilhængere ere udsatte for i dette Liv. Og endskjøndt Lidelsen i sig selv var bitter, var den dog tillige et Exempel paa de tilkommende Pinsler, som Dyden foraarsager dem, der leve i denne Verden. Tornekronen tilkjendegiver, at han skulde samle sig et Folk af Forfølgerne; thi corona kaldes Folkehoben, der staaer rundt i én Kreds; og vi, der førend vi lærte Gud at kjende, vare uretfærdige, ere Tornene, der omgive og krone Ver-

dens Konge. — Han udholdt Døden, for at Mennesket ved hans Veiledning kunde triumphere over den betvungne Død med dens Rædsler. Men hvorfor just Døden paa Korset? Hvorfor denne vanærende Dødsmaade, der endog synes uværdig for et frit Menneske, der er nok saa skyldigt? Først fordi han, der var kommen i Ringhed for at hjælpe de Ringe og vise Alle Frelsens Vei, maatte lide paa samme Maade som de Ringe og Foragtede, at Ingen skulde blive tilbage, som ikke kunde efterligne ham. Dernæst fordi hans Legeme, der tredie Dagen efter burde opstaae fra Underverdenen, skulde bevares heelt og uskadt, og ikke ved Lemlæstelse eller Knusning blive uskikket til Opstandelsen. Endelig valgte Gud Korset, fordi den Korsfæstede i sin Høihed er synlig for Alle. Derved betegnedes, at han skulde blive saa opløftet og beskuelig, at alle Nationer fra hele Jordens Kreds skulde strømme sammen for at lære ham at kjende og dyrke ham. Derfor udstrakte han ogsaa i Lidelsen sine Hænder, og ligesom maalte hele Verden, for allerede dengang at tilkjendegive, at alle Stammer og alle Folkeslag, fra Solens Opgang til dens Nedgang, skulde samles til eet stort Folk under hans Vinger, og modtage hans Tegn, Korsets Tegn, paa deres Pande. Da Gud slog Ægypterne med sine Plager, var Lammets Blod et Frelsens Tegn for hans Folk, ikke fordi Blodet i sig selv havde den frelsende Magt, men fordi det var et Forbillede for de tilkommende Ting; thi det hvide, pletløse Lam var Christus d. e. den Uskyldige, den Retfærdige og Hellige, der blev offret af de samme Jøder, der er et Frelsens Tegn for Alle, som have mærket deres Pande med Blodets Tegn, med Tegnet af Korset, paa hvilket han udgjød sit Blod. Endelig kaldes ogsaa Lammets Offring af de offrende Jøder pascha, ἀπὸ τοῦ πάσχειν, fordi den er en Typus for den tilkommende Lidelse. Billedet var dengang mægtigt til at fordrive Faren, for at det kunde blive indlysende,

hvor meget den afbildede Sandhed i sin Virkelighed formaaer til Guds Folks Beskyttelse i Verdens sidste Trængsel.

Der staaer nu kun tilbage at besvare det Spørgsmaal, hvorledes vi, der lære, at Gud er een, kunne tale om to Guder: Gud Fader og Gud Søn. — Idet vi nævne Gud Fader og Gud Søn, da nævne vi ikke noget Forskjelligt, ikke heller skjelne vi imellem begge; thi Faderen kan ikke være uden Sønnen, og Sønnen ikke uden Faderen; thi Ingen kan nævnes Fader, uden der er en Søn, eller Søn, uden der er en Fader. Da Faderen altsaa betinger Sønnen, og Sønnen betinger Faderen, er der kun een Tanke, een Aand, een Substans i begge. Men Faderen er ligesom den overstrømmende Kilde, Sønnen ligesom den fremsprudlende Flod. Faderen er ligesom Solen, Sønnen ligesom Straalen, der udgaaer fra Solen, og fordi han er Faderen tro og Faderen kjær, skilles han ikke fra ham, ligesaa lidt som Floden fra sin Kilde, ligesaa lidt som Solstraalen fra Solen — ligesom ogsaa Kildens Vand jo er i Floden og Solens Lys i Straalen — ligesaa lidt som Ordet skilles fra Munden, ligesaa lidt som Kraften skilles fra Legemet. Vi ville tage et nærmere liggende Exempel: Naar en Mand har en Søn, som han elsker inderlig, som er i hans Huus og staaer under hans Magt, om han endog tilstaaer ham en Herres Navn og en Herres Myndighed, nævnes der dog efter den borgerlige Ret ikkun eet Huus og een Herre. Saaledes er Guds Huus ikkun eet, nemlig Verden, og Faderen og Sønnen, der eendrægtigen beboe den, ikkun een Gud; thi den Ene er ligesom to, og de To ligesom een. Og det er ikke underligt, da baade Sønnen er i Faderen, fordi Faderen elsker Sønnen, og Faderen er i Sønnen, fordi Sønnen tro fuldkommer Faderens Villie, og ikke nogensinde gjør eller vil gjøre Andet, end det som Faderen har villet eller befalet. Det vilde ikke være Ret at adskille denne nøie Forbindelse ved at nævne to Guder, thi ikkun een er den høieste Gud, den Evige,

Alskaberen, og i ham er tillige Sønnen og alt Andet indbefattet. Da derfor den Enes Tanke tillige er den Andens, eller rettere, da der ikkun er een Tanke og een Villie i begge, kaldes begge med Rette een Gud; thi hvad der er i Faderen, gaaer over til Sønnen, og hvad der er i Sønnen, det har han fra Faderen. Derfor kan hiin høieste Gud heller ikke dyrkes undtagen igjennem Sønnen, og den, som troer, at han dyrker Faderen alene, han dyrker ligesaa lidt Faderen som Sønnen, men den, som modtager Sønnen og bærer hans Navn, han dyrker Faderen med Sønnen; thi Sønnen er Faderens Sendebud og Faderens Præst. Igjennem ham gaaer Veien til Lyset og Livet og Frelsen, til det store og evige Tempel, hvis Bygmester han er, til det Troens Huus, der i ham har et stedsevarende Præstedømme, der i ham har sin øverste Konge og Dommer.

Christendommens Forhold til Menneskene.

Om Retfærdighed.

(III, 9. V, 5. 7. 9. 14. 15. 17. 22. VI, 9—11. VII, 9. Epit. 34).

Christus fremtraadte som Lærer i Retfærdighed. Heri ligger, at Mennesket kun ved at lade sig belære, og ved at tilegne sig Retfærdigheden, kan blive deelagtig i den til Christi Komme knyttede Frelse.

Det bliver derfor først at undersøge, hvad der er at forstaae ved denne, den sande Retfærdighed, som Gud atter har indført i Verden, efterat den var bleven til Gjenstand for Foragt og Forglemmelse. Retfærdigheden bestaaer i en from og religiøs Dyrkelse af den ene Gud. Den er den høieste Dyd, eller, seet fra en anden Side, Dydens Kilde. Det er altsaa Retfærdighedens første Pligt at træde i Samfund med Gud, den anden at træde

i Samfund med Mennesket; det første er den religiøse Side, det andet den humane, men den sidste er tillige indesluttet i den første, thi Forholdet til Gud indeholder den eneste Grund til det sande Forhold til Mennesket. Det bliver her nødvendigt strax at gjøre en Distinction imellem den borgerlige Ret og den sande Retfærdighed: hiin verler overalt efter Folks Sæder, efter Skik og Brug, denne er derimod altid den samme, da den har sin Oprindelse fra Gud. Derfor kan den, som ikke kjender Gud, heller ikke kjende Retfærdigheden.

Endskjøndt Retfærdigheden indbefatter alle andre Dyder i sig, falder den altsaa dog i to Hovedparter, i Gudsfrygt og Humanitet. Alle andre Dyder kunne Menneskene have, enten af Naturen, eller ved Opdragelsen efter de fra Fædrene nedarvede Vedtægter, uden derfor at kjende Retfærdigheden, men Gudsfrygt og Humanitet ere ligesom de Pulsaarer, i hvilke den lever og rører sig. Gudsfrygten er det levendegjørende og bevægende Princip; Humaniteten er det deraf fødte Liv, den deraf opstaaede Bevægelse. Men Gudsfrygt er intet andet, end at kjende Gud, hvilket igjen indbefatter det at dyrke ham. Saaledes er det klart, at Religionen er den nødvendige Betingelse for Retfærdigheden.

Naar Retfærdigheden vender sig imod Menneskene, træder den ud i Retfærdighedens Gjerninger. Den viser sig i Kjærlighed til Mennesket, der skal elskes, forbi det er Menneske, den viser sig i et billigt og velvilligt Omdømme, i en billig og forligelig Omgang, der har sin Grund i Guds Villie. Thi Gud skabte Alle lige, vilde, at Alle skulle være deelagtige i Viisdommen, og forjættede Alle Udødelighedens Belønning; derfor maa Retfærdighedens Betydning ogsaa sættes deri, at den gjør Alle lige, ligesom Alle jo fødes lige til Livet.

De Mennesker ere altsaa retfærdige, som ikke vide noget af Krig at sige, som bevare Fred med Alle, som ogsaa ere deres Fjenders Venner, som elske alle Mennesker som Brødre,

som styre deres Vrede, som med rolig Besindighed lægge Baand paa enhver Sjælens Rasen, som ikke attraae, hvad der hører Andre til, som ikke ønske Magt og Ære, men ere tilfredse med deres Eget, om det end er lidet, som ikke fordre mere, end det, som er fornødent til Livets Ophold, som af det, de have, meddele dem, der ikke have, som foragte alle Vellystens og Lastens forgængelige Nydelser, som ikke ere stolte og hovmodige, men ydmyge. Det er altsaa en Selvfølge, at den Retfærdige bliver den Uretfærdige underlagt og haanet af ham, fordi den Uretfærdige er uretfærdig, og fordi den Retfærdige kan have Leilighed til at øve sig i Dyden, fordi han er retfærdig. Ved en saadan Fremtræden faaer Retfærdigheden ofte i Verdens Øine Skin af Daarskab, endskjøndt den i sig selv er den høieste, saliggjørende Viisdom.

Om Udvælgelsen.

(II, 17. IV, 13. 14. V, 7. 8.. VI, 9. Epit. epil.)

Da Gud skjænkede Menneskene Retfærdighed, da Christus opbyggede Guds sande Tempel paa Jorden, et Tempel, der ikke bestaaer af Vægge og Mure, men har sin Grundvold i de Menneskers Hjerte og de Menneskers Tro, som troe paa ham og kaldes Troende, og da Christus kalder Alle til Deelagtighed i dette Tempel, hvis Navn er Kirken, hvorfor er der da bleven Forskjellighed tilbage? Hvorfor er Retfærdigheden bleven saa Faa og ikke hele Menneskeslægten til Deel? Hvorfor ere ikke Alle blevne lige deelagtige i den sande Religion?

Dette er et Spørgsmaal, der paanøder sig af sig selv, men Svaret ligger ogsaa paa rede Haand. Thi Dyden kunde jo ikke komme tilsyne uden at have Lasten som sin Modsætning, den kunde ikke blive fuldkommen uden at øves i Kampen mod sin Fjende, da Gud har fastsat et saadant Forhold imellem det Gode og det Onde, at vi skulle lære det Godes Beskaffenhed at kjende

af det Onde, og det Ondes af det Gode; det Ene kan ikke begribes, naar det Andet er ophævet. Derfor borttog Gud ikke det Onde, at han ikke med det samme skulde borttage Dyden, der netop modtager Fasthed ved at omtumles imellem knusende Onder og bliver stærkere og stærkere, jo mere den fristes. Han lod det Onde blive tilbage, for at Dyden kunde blive fuldkommen i Kampen.

Et andet Spørgsmaal er det, hvorledes det forholder sig med dem, der ikke have kunnet træde i Forhold til Christendommen. Her maae vi atter vende tilbage til Forskjellen imellem den borgerlige og den sande Retfærdighed. Vi ville tage et Exempel: Athenienseren Cimon gav Almisse til de Trængende, han indbød de Fattige til sit Maaltid, han opklædte de Nøgne, men dog altsammen forgjæves; hans Anstrængelser vare tomme og uden Frugter, thi han manglede det Ene, som er det høieste, nemlig Kundskab om Gud. Hans Retfærdighed kan derfor sammenlignes med et menneskeligt Legeme uden Hoved; endskjøndt alle de øvrige Lemmer sidde paa deres rette Sted, er Livet og Bevidstheden dog borte, fordi det Vigtigste af det Hele mangler; Lemmerne have kun Form af Lemmer, men ere ikke nyttige til Noget. Og omvendt forholder det sig paa samme Maade med et Hoved uden Lemmer, en Lignelse, der passer paa den, der vel ikke er uvidende om Gud, men alligevel lever uretfærdigt. Han har det Vigtigste, men forgjæves, da han trænger til Dyderne, ligesom til Lemmer. For at Legemet kan være levende og have Bevidsthed, er det altsaa nødvendigt at kjende Gud, hvad der er ligesom Hovedet, og det er nødvendigt at være i Besiddelse af Dyder, hvad der er ligesom Lemmerne. Men Hovedet er det Vigtigste; thi om det end ikke kan bestaae, naar alle Lemmer ere borte, saa kan det dog undvære nogle. Det Dyr, der mangler nogle Lemmer, bliver vel mangelfuldt og skrøbeligt, men det lever dog. Saaledes er det med den, der kjender

Gud, men synder i een eller anden Henseende; herfor vil Gud tilgive ham. Men uden Hoved kan man slet ikke leve. Heri ligger Grunden til, at Philosopherne, om de end af Naturen ere gode, dog Intet vide, dog ikke ere vise. Al deres Lærdom og Dyd mangler sit Hoved og sin Fuldendelse, idet de ikke kjende Gud, som er Dydens og Viisdommens Hoved. Det kan derfor ikke være Tvivl underkastet, at jo den, som ikke kjender Gud, er ugudelig; thi alle de Dyder, som han troer at være i Besiddelse af, ligge i Mørket og føre til Døden. Den, der har tilkæmpet sig disse tomme Dyder, har derfor aldeles ingen Grund til at lykønske sig, da han ikke alene er ulykkelig, idet han mangler de nærværende Goder, men tillige taabelig, idet han paatager sig de yderste Anstrengelser i Livet uden at have Frugt af sin Møie og sin Kamp. Thi bortseet fra Haabet om Udødeligheden, som Gud forjætter dem, der leve i hans Religion, og for hvis Skyld man bør stræbe efter Dyden og udholde det Onde, vilde Dyden være den største Taabelighed.

Det ligger altsaa i Guds Raadslutning, at det Onde skal kæmpe med det Gode, Lasten med Dyden; han vil have Nogle, som han kan straffe, og Andre, som han kan hædre og belønne, naar han i de sidste Tider holder Dom over Levende og Døde.

Om Syndens Fremtrædelsesformer. Om Omvendelse og Syndsforladelse.

(VI, 13. 24. De ira Dei 19.)

Saalænge vi færdes i denne Kjødets Klædning, kan Ingen være uden Overtrædelse. Paa tredobbelt Maade ere vi Syndens Herredømme underkastede: idet vi handle, idet vi tale, og idet vi tænke. Igjennem disse tre Stadier skrider Retfærdigheden frem til Fuldkommenhed. Det første Trin er at afholde sig fra onde Gjerninger, det andet, fra onde Ord tillige, det tredie, endog

fra onde Tanker. Den, som har naaet det første Trin, er tilstrækkelig retfærdig (satis justus); den, som har naaet det andet, er allerede fuldkommen i Dyden (perfectæ virtutis est); den, som har naaet det tredie Trin, han synes at have naaet Lighed med Gud. Thi det overskrider næsten (pæne) den menneskelige Grændse, ikke engang i Tanken at tilstede det, som vilde være ondt, naar det fremtraadte i Ord eller Gjerning. Derfor blive selv retfærdige Mennesker, som formaae at afholde sig fra enhver uretfærdig Gjerning, undertiden beseirede af den menneskelige Skrøbelighed, saa at de enten i Vrede kunne sige et ondt Ord, eller ved Beskuelsen af det Herlige i den stille Tanke kunne føle Attraae efter det. Men da det er Guds Ønske, at Mennesket renses fra Synden, har han befalet det at gjøre Bod. At gjøre Bod er intet andet, end at bekjende og forsikkre, at man ikke vil synde mere. Derfor skal Ingen falde fra eller mistvivle om sig selv, naar han, overvunden af Begjærlighed, eller dreven af Lidenskab, eller skuffet ved Vildfarelse, eller tvungen ved Magt, har forladt Retfærdighedens Vei. Thi han kan føres tilbage og frelses, dersom han angrer sine Gjerninger, vender sig om til det Bedre, og gjør Gud Fyldest. Hvorfor skulde vi tvivle om, at Gud Faderens Mildhed kan forsones ved Anger? Thi det er ikke med Gud som med en Dommer, der ikke kan tilgive, fordi han staaer under en fremmed Villie; men Gud kan tilgive, fordi han selv er baade Lovgiver og Dommer: idet han fastsatte Loven, berøvede han sig ikke selv al Magt; han beholdt Frihed til at tilgive. Og han har lovet at ville tilgive de Angrende deres Synder, og udslette al Uret, som er begaaet af dem, der slutteligen begynde at beflitte sig paa Retfærdighed. Ligesom et forbigangent Livs Retskaffenhed intet gavner den, der lever ilde, fordi den sildigere Slethed har udslettet Retfærdighedens Gjerninger; saaledes skade gamle Synder intet, naar de ere blevne

rettede, fordi den sildigere Retfærdighed har udslettet det tidligere Livs Pletter.

I Angeren besinder Mennesket sig altsaa, kommer til sig selv igjen ligesom efter en Afsindighed, styrker sig til at vandre ad den rette Vei, og vogter sig dernæst fornemmelig for at falde tilbage i de gamle Snarer. Men naar han saaledes er bleven renset for enhver Syndens Plet, da troe han ikke, at han derefter kan holde op med Velgjørenhedens og Retfærdighedens Gjerning, forbi han ikke længere har Synder at udslette. Tvertimod maa han, efterat være bleven retfærdig (cum factus est justus), saa meget mere beflitte sig paa Retfærdighed, til Dydens Priis og Ære.

Men den, der synder med Forsæt, har ikke Tilgivelse.

Om Guds Dyrkelse.

(V, 10. 19. VI, 1. 5. 25. VII, 5. Epit. 54.)

Som vi have seet, er Gudsfrygt det at kjende Gud, men at kjende Gud indbefatter, væsentligen betragtet, det at dyrke ham. Thi den tomme Viden er ikke tilstrækkelig, er ikke Dyden. Den kommer udvortes fra og kan gaae over fra den Ene til den Anden, men Dyden og Retfærdigheden er den Dydiges og Retfærdiges egen Eiendom. Det at vide skylde vi en Anden, af hvem vi have hørt det, men det at være retfærdig skylde vi os selv, det beroer paa vor egen Villie. Ligesom det til at gjøre en Reise intet nytter at kjende Veien, dersom Villien og Evnen til at reise ad denne Vei fattes, saaledes nytter Viden i sig selv intet, dersom den subjective Selvbestemmelse fattes. Viden bliver altsaa Eet, og Selvbestemmelsen et Andet; der kan være Viden, uden at der er Dyd. Men disse Begreber ere saaledes forbundne, at Viden maa gaae forud for Dyden: Viden skyldes det at kjende Gud, Dyden og vor egen Selvbestemmelse at dyrke ham.

Hvorledes skulle vi da dyrke Gud? En Guddom dyrkes derved, at Mennesket frembærer saadanne Ting, som det veed, Guden glæder sig over. Derved skeer det, at Guden danner de Dyrkendes Levnet i Overeensstemmelse med sin egen guddommelige Eiendommelighed, thi Efterfølgelse er den meest religiøse Dyrkelse. Af Afguderne (Dæmonerne) opdrages Mennesket til Uretfærdighed, af Gud til Retfærdighed. Afgudsdyrkerne forsvare deres Religion ved at myrde, den sande Guds Bekjender deres ved at døe; hine ved Grusomhed, disse ved Taalmodighed; hine ved Forbrydelser, disse ved Troskab; hine ved det Onde, disse ved det Gode. Men det er da ogsaa indlysende, at kun de Sidste have Religion; thi Religionen har kun sin Livskraft i det Gode. Dersom man vil forsvare den ved Blodsudgydelse, ved Pinsler og ved Onder, da forsvares den ikke, men den besmittes og krænkes; thi Intet er saa frivillig en Sag, Intet beroer saa aldeles paa Menneskets egen Villie, som Religionen, og dersom den Religiøses Sind er bortvendt, er Religionen ophævet, er den ingen.

Guds Dyrkelse fordrer derfor først og fremmest, som en himmelsk og aandelig Krigstjeneste, den dybeste Ydmyghed og Underkastelse, den meest uindskrænkede Tillid og Tro. Hvorledes skulde Gud ville elske den Dyrkende, dersom han ikke selv bliver elsket? Hvorledes skulde han ville opfylde den Bedendes Bøn, dersom Bønnen ikke frembæres fra Hjertet i skyldig Lydighed? Vor Religiøsitet bør derfor være fast og urokkelig, den bør altid være nærværende i den Dyrkendes Sind, thi Sindelaget er det Offer, som Gud fordrer. Hist er det Ørnes Blod og Røgelse og Libationer; her er det et godt Hjerte, et reent Sindelag, en pletfri Vandel og en uskadt Samvittighed. Hine Ulykkelige formaae ikke af deres egne Skjændselsgjerninger at indsee, hvor ondt det maa være, som de dyrke. Naar de, besmittede ved al Slags Udaad, komme op for at bede, troe de at have forrettet

deres Dyrkelse med den skyldige Ærefrygt, dersom de i Forveien have vadsket Legemet, som om nogen Flod kunde aftvætte Lidenskaberne i deres Bryst, eller noget Hav kunde udskylle dem. Hvor meget bedre er det ikke at rense Sindelaget, der besmittes ved onde Begjerligheder, og ved et Dydens og Troens Bad uddrive alle Laster? Den, som har gjort det, er tilstrækkelig reen, om end hans Legeme er nok saa ureent. Thi det er den sande Dyrkelse, i hvilken den Dyrkende frembærer sit eget Sindelag som et uplettet Offer for Gud.

Og Gud har skabt Mennesket, for at det skal kjende og lovprise hans Værker. Derfor skal den Dyrkende frembære Lovprisning og Lovsang for ham, den Usynlige og Ulegemlige. Ved Ordet bør man dyrke ham, thi Gud er selv Ordet, saaledes som han har aabenbaret os. Derfor er Dyrkelsens høieste Udtryk en Retfærdigs Lovprisning i ligefrem Henvendelse, en Retfærdigs Bøn til Gud, frembaaren med den rette Ydmyghed og anraabende hans Barmhjertighed, en Bøn, i hvilken der ikke bedes om andet end Syndernes Tilgivelse, om de end ingen vare. Thi hvad andet vi ønske, er det unødvendigt at sige den, der kjender alle vore Ønsker. Dersom der vederfares os noget Godt, da takke vi; er det noget Ondt, da bekjende vi, at det er skeet for vore Synders Skyld, og takke ogsaa for det Onde. Dette bør skee ikke blot i Templet, men ogsaa hjemme og paa Leiet. Enhver bør stedse have Gud i sit Hjerte og hellige ham i sit Hjerte, fordi han selv er Guds Tempel. Den, som tjener Gud saaledes, han er i Besiddelse af den fuldkomne Retfærdighed, og han gjør Religionen Fyldest.

Om den sidste Tingenes Orden.

(VII, 1. 11. 14—20. 22. 24—26.)

Alt hvad der er, maa nødvendigen have havt en Begyndelse, og hvad der har havt en Begyndelse, maa atter gaae til

Grunde. Verdens Ophør maa derfor betragtes som forestaaende, og hvad der vil skee mod Verdens sidste Tid, er os bebudet saavel af Propheterne ved Guds Aands Oplysning, som af Spaamændene ved Dæmonernes Indskydelse.

Ægypternes Undergang er os et Forbillede paa de større Ting, som Gud vil udføre i de sidste Tider, naar han udfrier sit Folk fra Verdens tunge Trælletjeneste. Men fordi Guds Folk dengang kun var eet, og fordi det boede hos et enkelt Folk, blev Ægypten dengang alene sønderknust. Nu derimod, da Guds Folk er samlet fra alle Jordens Stammer og boer blandt alle Folkeslag og plages og trykkes af dem alle, maa hele Verden nødvendigen rammes af de himmelske Plager, for at det retfærdige og gudfrygtige Folk kan befries. Og ligesom der dengang skete Tegn, som bebudede Ægyptens Undergang, saaledes skal der ogsaa mod Slutningen skee forunderlige Tegn i alle Verdens Elementer, af hvilke man skal kjende den Undergang, der forestaaer alle Folkeslag; og naar Tiden nærmer sig, skal Menneskeslægtens Forhold ved den overhaandtagende Ondskab forandres til det Værre, saa at endogsaa disse vore Tider, i hvilke Uretfærdigheden og Slethеden synes at have naaet sit Høidepunct, i Sammenligning med hiint ulægelige Onde, maae ansees for saare lykkelige. Thi Retfærdigheden vil blive saa sjelden, Ugudelighed og Gjerrighed, Begjærlighed og Lidenskab derimod saa almindelige, at dersom der endnu ere nogle Gode tilbage, ville de blive et Bytte for Forbryderne, og udplyndrede af de Uretfærdige. De Onde alene skulle være i Velmagt, men de Gode fristes i al Slags Forhaanelse og Trængsel. Al Ret skal omstyrtes, og Lovene skulle gaae til Grunde. Ingen skal have Noget undtagen det, som han har taget og forsvaret ved sin Styrke. Frækhed og Vold skulle besidde Alt. Der skal ikke være Troskab, ikke Fred, ikke Ære, ikke Sandhed iblandt Menneskene; det bliver derfor heller ingen Sikkerhed, intet Herredømme, ingen Hvile fra det

Onde. Hele Jorden skal oprøres. Krige skulle rase overalt, alle Folkeslag skulle være under Vaaben, alle Stater skulle indbyrdes ødelægge og udplyndre hinanden. Først af alle skal Ægypten lide Straf for sin ugudelige Overtro, og overskylles af Blod. Da skal Sværdet fare hen og afmeie Alt, som Høstmandens Lee meier Korn. Navnet Rom skal udslettes, og Herredømmet skal vende tilbage til Asien; Østen skal atter herske, og Vesten skal trælle.

Dette skal skee saaledes:

I Begyndelsen skulle Rigerne mangfoldiggjøres, den øverste Magt skal formindskes, idet den opløses og sønderskjæres. Da skal der ligge en uendelig Spirekraft i de borgerlige Uenigheder; der skal ikke være nogen Hvile for de ødelæggende Krige, indtil ti Konger fremstaae paa samme Tid og dele Jorden imellem sig, ikke for at herske over den, men for at opsluge den. De formere Hærmagterne i det Uendelige, ødelægge og sønderknuse Alt. Da opstaaer pludselig en mægtig Fjende imod dem fra Nordens yderste Grændser, som efterat have udslettet tre af deres Tal — de som paa den Tid besidde Asien — optages i Samfund af de Øvrige, og bliver Alles Fyrste. Han skal da plage Verden med et utaaleligt Voldsherredømme, sammenblande det Guddommelige og Menneskelige, undfange nye Planer for at grunde sig et eget Rige, forrykke Lovene, røve, plyndre og myrde; og efterat han har forandret Navn og flyttet Regjeringens Sæde, skal Menneskeslægtens Forvirring endelig følge paa. Da skal Afskyelighedens og Vederstyggelighedens Tid opstaae, den Tid, i hvilken intet Menneske føler Behag ved at leve. Staterne skulle ødelægges fra Grunden af og tilintetgjøres ikke alene ved Ild og Sværd, men ogsaa ved vedholdende Jordskjælv, ved Vandflod og alle Slags Sygdomme og idelig Hunger. Thi Luften skal besmittes, blive fordærvet og pestbefængt, snart ved frygtelige Regnskyl og snart ved svidende Tørhed, snart ved overdreven

Kulde og snart ved overdreven Varme. Hverken Korn eller Træer eller Viinstok skal bære Frugt. Naar de under Blomstringen have næret de ypperste Forhaabninger, skulle de skuffe paa Høstens Tid. Kilder og Floder skulle fortørres, saa at der ikke engang bliver nok til at drikke, og det Tiloversblevne skal forvandles til Blod og Galde. Derfor maae Dyrene omkomme paa Jorden, Fuglene i Luften, og Fiskene i Havet. Sære Jertegn paa Himlen skulle skrække Mennesket og forvirre dets Tanke: Cometer af truende Udseende, Solformørkelser, Maaneglands og synkende Stjerner. Og dette skal ikke skee paa sædvanlig Viis, men pludselig skal der opstaae ubekjendte, af Øiet aldrig forhen sete Stjerner. Solen skal omtaages for bestandig, saa at man neppe kan skjelne imellem Dag og Nat. Maanen skal være som overtrukket med Blod, og gjennemløbe usædvanlige Baner, saa at Mennesket ikke let skal kjende Stjernernes Vei eller Tidernes Maal. Thi det skal blive Sommer om Vinteren, og Vinter ved Sommertid. Og Aaret skal forkortes, og Maaneden formindskes, og Dagen indsnævres. Stjerner skulle falde hvert Øieblik, saa at hele Himlen bliver dunkel, og synes som blind uden noget Lys. De høieste Bjerge skulle falde sammen, og blive som Sletter. Havet skal blive useilbart, og der skal høres Basunlyd fra Himlen, som Sibylla forkynder:

σάλπιγξ οὐρανόθεν φωνὴν πολύθρηνον ἀφήσει,

og Alle skulle skjælve og bæve ved den forfærdelige Tone. Ild og Sværd og Hunger og Sygdom skal rase; thi Gud er vred paa Menneskene, der ikke kjende Retfærdighed. — Da skulle de bede til Gud, og han vil ikke høre dem; de skulle ønske Døden, og den vil ikke komme. Ikke engang Natten giver Hvile for Frygten, thi der kommer ingen Søvn i Øiet. De skulle græde og sukke og skjære Tænder. De skulle lykønske de Døde og jamre over de Levende.

Da bliver der eensomt paa Jorden; den bliver øde og hæslig:

ἔσται κόσμος ἄκοσμος ἀπολλυμένων ἀνθρώπων.

Thi Menneskeslægten skal saaledes medtages, at neppe en tiende Deel bliver tilbage: hvor der før var Tusinde, skal der neppe være Hundrede. Og af Guds Dyrkere skulle de to Dele omkomme; den tredie Deel, som er prøvet, skal blive tilbage.

Naar det da lakker imod Enden, vil Gud sende en stor Prophet for at omvende Menneskene; og han skal have Magt til at gjøre Undere. Overalt hvor Menneskene ikke høre ham, skal han tillukke Himlen og holde Regnen borte. Han skal forvandle Vandet til Blod, og martre dem ved Tørst og Hunger. Der skal udgaae Ild af hans Mund og fortære hver den, som søger at skade ham. Ved disse Jertegn og kraftige Gjerninger omvender han Mange til Guds Dyrkelse, men efterat han har fuldbragt sit Værk, fremstaaer der en anden Konge fra Syrien, en Søn af den onde Aand, Menneskeslægtens Forbærver og Ødelægger, som skal udslette hvad der er tilbage efter hiin første Onde tilligemed denne selv. Han skal kæmpe imod Guds Prophet, overvinde ham og dræbe ham og lade ham ligge ubegravet; men paa den tredie Dag bliver han atter levende og henrives til Himlen i Alles Paasyn. Hiin forstokkede Konge skal ogsaa selv være tilstede, men som en Løgnens Prophet gjør han sig selv til Gud, kalder sig Gud og befaler, at man skal dyrke ham som Guds Søn. Og han skal have Magt til at gjøre Tegn og underlige Gjerninger, saa at han fører Mennesket vild, at det tilbeder ham. Han skal byde Ild falde ned fra Himlen, Solen at standse paa sin Bane, Billeder at tale, og det skal skee paa hans Ord. Derved ville endog mange af de Vise blive forlokkede af ham. Da skal han forsøge at omstyrte Guds Tempel, han skal forfølge det retfærdige Folk, og der skal være Trængsel

og Angst, som der ikke var fra Verdens Begyndelse. Alle de, som troe paa ham og komme til ham, skulle mærkes af ham, som man mærker Slagteqvæget, men de, som vægre sig ved at modtage hans Mærke, flye til Bjergene; gribes de, blive de dræbte med udsøgte Pinsler. Han skal indrulle de Retfærdige i Propheternes Skrifter og saaledes brænde dem, og det skal være ham tilladt at ødelægge Jordens Kreds i 42 Maaneder. Det skal være Tiden, i hvilken Retfærdigheden er bortkastet, og Ustraffeligheden forhadt, i hvilken de Onde haver Magten over de Gode, i hvilken der ikke er Lov eller Orden eller Tugt, i hvilken man ikke agter det graa Haar, i hvilken man ikke erkjender Kjærlighedens Pligt, i hvilken man ikke føler Medlidenhed med noget Kjøn eller nogen Alder. Alt skal forvisne og sammenblandes imod Ret og Naturens Orden. Naar dette er skeet, skulle de Retfærdige og Sandhedens Tilhængere adskille sig fra de Onde, og flye ud i Eensomhed. Men saasnart den ugudelige Konge hører det, kommer han, optændt af Vrede, med en uhyre Hær og med alle sine Hjælpetropper, og omringer Bjerget, hvor de Retfærdige opholde sig, for at gribe dem. Men naar de see sig omringede og beleirede fra alle Kanter, skulle de raabe til Gud med høi Røst, og bede om Hjælp fra Himlen, og Gud vil bønhøre dem og sende dem en Frelser. Da skal Himlen aabnes i en mørk Uveirsnat, for at den nedstigende Guds Herlighed kan lade sig tilsyne for Alle, og hans Lys kan straale som et fremfarende Lyn. Det er denne Nat, som feires af os ved Vigilier formedelst vor Guds og Konges Ankomst, og hvis Betydning er dobbelt; thi det var i denne Nat han tog sit Liv tilbage, efterat have lidt, og i den samme Nat skal han modtage Herredømmet over Verden. Thi han, som vi kalde Christus, er Frelseren, Kongen og Guden. Og førend han kommer, giver han dette Tegn: et Sværd skal pludselig falde ned fra Himlen, for at de Retfærdige kunne vide, at Anføreren i deres hellige Krigs-

tjeneste kommer. Omgiven af Engle vil han stige ned paa Jorden. Foran ham gaaer en uudslukkelig Ildslue, og Engleskaren overgiver hiin Mængde, der beleirer Bjerget, i de Retfærdiges Hænder, og den skal hugges sønder og sammen fra den tredie Time lige til Aften, og Blodet skal flyde som Vandstrømme; alene den Ugudelige skal undkomme, efterat hans hele Hær er udslettet. Men hans Kraft forlader ham. Det er ham, som kaldes Antichristen. Selv udgiver han sig for Christus, og strider imod den virkelige Christus, overvindes og undflyer, men fornyer ofte Krigen, og overvinder ofte, indtil han, efterat alle de Ugudelige i det fjerde Slag ere tilintetgjorte, afvæbnet og fangen endelig skal lide Straf for sine Forbrydelser. De øvrige Fyrster og Tyranner, som plagede Jorden, skulle tilligemed ham føres bundne til Kongen, der vil tiltale dem haardeligen, foreholde dem deres Misgjerninger, fordømme dem og overgive dem til de fortjente Pinsler.

Naar Ondskaben saaledes er udslukt, og Ugudeligheden undertrykt, skal der komme Hvile over Verden, der igjennem saa lange Tidsrækker maatte bære Vildfarelsens og Forbrydelsens skammelige Trældomsaag. Dette skal skee, naar Verden er bleven 6000 Aar gammel; thi naar dette Tal er udfyldt, maa Fuldkommelsen nødvendig komme. Gud skabte nemlig, efter den hellige Skrifts Vidnesbyrd, Verden i sex Dage, og han helligede den syvende Dag, paa hvilken han hvilede fra sit Arbeide. Derfor er Syvtallet Lovens Tal og Fuldstændighedens Tal: syv ere Dagene, der ved deres Kredsløb danne Aarenes Rækker, og syv de Himmeltegn, som ikke gaae ned, og syv de Stjerner, som kaldes Planeter. Derfor maa Verden nødvendig blive i dens nærværende Tilstand i sex Tider ɔ: i 6000 Aar; thi Guds store Dag er 1000 Aar, som Propheten siger: 1000 Aar ere for Dig, Herre, som een Dag. Og ligesom Gud arbeidede i hine sex Dage paa Verdens Skabelse, saaledes maa Sandheden og hans

Religion arbeide i disse 6000 Aar under Ondskabens Overherredømme. Og ligesom han hvilede paa den syvende Dag efter fuldendt Gjerning og velsignede den, saaledes skal Ondskaben, efter de 6000 Aars Forløb, udryddes fra Jorden, og Retfærdigheden skal herske i tusinde Aar. Det jordiske Menneskes Skabelse er ogsaa et Billede paa det himmelske Folks fremtidige Dannelse; thi ligesom Gud, efterat have fuldført Alt, hvad han havde udtænkt til Menneskets Nytte, endelig paa den sjette Dag tilsidst skabte Mennesket, og førte det ind i Verden, saaledes skal nu paa den sjette, store Dag det sande Menneske, det er Guds Folk, dannes ved hans Ord.

I Bestemmelsen af Tiden, naar disse 6000 Aar ere forløbne, afvige Forskerne noget fra hinanden. Dog synes det, at man ikke kan skyde den mere end 200 Aar frem. Sagen selv synes ogsaa at vise, at Verdens Undergang er nær forestaaende, og at den kun forhales, saalænge Rom endnu staaer fast.

Efter Forløbet af disse 6000 Aar, som Gud har bestemt for Dødens Herredømme, skal Døden, det er den timelige Død, ophøre. Derefter skal Underverdenen aabnes, de Døde skulle opstaae, og Kongen, hvem Gud har givet Magten, skal holde Dom over dem. Dog skulle ikke Alle dømmes af Gud paa denne Tid, men ikkun de, som have vandret i hans Religion. Thi da en Frikjendelsesdom ikke kan fældes over dem, der ikke have kjendt Gud, ere de allerede dømte og fordømte, ligesom ogsaa de hellige Skrifter vidne, at de Ugudelige ikke skulle opstaae til Dommen. Men de, som have kjendt Gud, skulle dømmes; deres onde Gjerninger skulle veies imod de gode, og dersom de gode og retfærdige beholde Overvægten, skulle de hengives til det salige Liv, men ere de onde Gjerninger de overveiende, da skulle de fordømmes til Straffen.

De Retfærdige derimod, som bleve gjengivne til Livet, skulle herske med Gud i tusinde Aar, medens Sønnen i denne Tid lever

iblandt Menneskene og styrer dem under det retfærdigste Herredømme. Da skulle de, som endnu leve i Legemerne, ikke døe, men i de samme tusinde Aar avle en uendelig Skare, og deres Afkom skal være hellig og elsket af Gud. Men de, som opvækkes fra Underverdenen, skulle forestaae de Levende som Dommere. Hedningerne skulle ikke aldeles udslettes, men nogle skulle blive tilbage til Guds Seir, for at de Retfærdige kunne triumphere over dem og underkaste dem en evig Trældom. Henimod den samme Tid skal ogsaa Dæmonernes Fyrste, Ophavsmanden til alt det Onde, lægges i Lænker og være under Bevogtning i de tusinde Aar, det himmelske Rige vedvarer, at han ikke skal udruge noget Ondt imod Guds Folk. Efter hans Ankomst skulle de Retfærdige forsamles fra hele Jorden, og efter fuldendt Dom grundlægge den hellige Stat midt paa Jorden. I denne skal Gud selv, dens Grundlægger, boe tilligemed de Retfærdige, der herske. Da skal hiint Mørke, der omskyggede Himlen, forsvinde. Maanen skal erholde Solens Klarhed, og ikke ydermere aftage. Men Solen skal blive syv Gange lysere, end den nu er. Jorden skal aabne sit Skjød, og af sig selv give den yppigste Afgrøde. Fjeldklipperne skulle svede Honning, Viin skal strømme ned imellem Kløfterne, og Floderne skulle svømme over med Mælk. Endelig skal hele Verden glæde sig, og Naturen skal fryde sig, da den er bleven befriet fra det Ondes, Ugudelighedens, Forbrydelsens og Vildfarelsens Herredømme. Paa denne Tid skulle de vilde Dyr ikke nære sig af Blod, og Fuglene ikke af Rov, men Alt skal være fredeligt og roligt. Løven og Kiddet staae ved den samme Krybbe, Ulven myrder ikke Faaret, og Hunden skal ikke jage. Glenten og Ørnene ere uskadelige. Barnet kan spøge med Slanger. Menneskene skulle leve det roligste og rigeste Liv, medens de herske med Gud, og Hedningernes Konge skulle komme fra Jordens Grændser med Gaver for at tilbede og hædre

den store Konge, hvis Navn skal være berømmeligt for alle Folkeslag under Himlen, og for alle Konger, som herske paa Jorden.

Naar det lakker mod Enden af de tusinde Aar, skal Dæmonernes Fyrste løses paany, drage ud af sit Fangenskab og oprøre alle Hedninge, som da staae under de Retfærdiges Herredømme. De skulle paaføre den hellige Stat Krig, en utallig Hærskare skal omringe og beleire den. Da kommer Guds sidste Vrede over Hedningerne, og han vil ødelægge dem alle; men først ryster han Jorden, saa Syriens Bjerge kløves, Høiene synke ned i Afgrunden, og alle Fæstningsmure falde sammen. Han standser Solen, saa at den ikke gaaer ned i tre Dage, han gjennemgløder den, saa at de ugudelige Folk plages af brændende Hede, af Svovlregn, Steenhagel og Ilddraaber. Deres Aandedræt skal blive mat i den trykkende Varme, deres Legemer sønderslaaes af Haglen, og de skulle dræbe hinanden indbyrdes med Sværd. Bjergene skulle opfyldes med Liig, og Markerne bedækkes med Dødningebeen. Men Guds Folk skal i disse tre Dage skjule sig i Jordens Huler, indtil Dommen faaer Ende. Saa skulle de Retfærdige udgaae af deres Skjulesteder og finde Alt bedækket med Aadsler og Been. Hele den ugudelige Slægt er gaaet til Grunde. Der skal ikke mere være nogen anden Nation i Verden end Guds Folk. I syv Aar skulle Skovene staae urørte, og der skal ikke hugges Ved paa Bjergene, men Hedningenes Vaaben skulle tjene til Brændsel. Der skal ikke mere være Krig, men uafbrudt Fred og Ro.

Naar de tusinde Aar da ere til Ende, skal Verden fornyes af Gud: Himlen skal sammenfoldes, og Jorden skal forandres. Og Gud ombanner Menneskene til Lighed med Englene: de skulle blive skinnende hvide som Snee og altid dvæle i den Almægtiges Nærværelse, offre til Herren og tjene ham i Evighed.

Paa denne Tid finder ogsaa den anden og almindelige Opstandelse Sted, i hvilken de Uretfærdige skulle opvækkes til evige Pinsler. Ogsaa deres Herre og hans Tjenere skulle gribes og fordømmes til Straffen, ved hvilken han og de Ugudeliges hele Skare skal brænde i al Evighed i den uudslukkelige Ild, i Englenes og de Retfærdiges Paasyn.

(Sluttes i næste Hefte.)

VI.

Bekæmpede Cajus Romanus Apokalypsens apostoliske Oprindelse?

Af
C. W. Kolthoff,
Dr. theol.

Prof. Hagen har i sidste Hefte af theol. Tidsskr. meddeelt interessante Oplysninger om et i Aaret 1851 under Origines Navn udgivet græsk Skrift. Disse Oplysninger gaae ikke blot ud paa at give os en kort Oversigt over dette Skrifts væsenligste Indhold, men tillige at paavise dets Forfatter. Som saadan betegnes af forskjellige, tildeels ret antagelige Grunde Hippolytus Portuensis.

Idet saaledes Hippolyt er bleven hævdet i den ham som Forfatter tilkommende Ret, er derimod Cajus Romanus, for at Forfatterskabet til det nævnte Skrift kunde frakjendes denne Hippolyts Samtidige, bleven betegnet som en uforsonlig Modstander ikke blot af Montanismen, men ogsaa af Apokalypsen, hvis apostoliske Oprindelse han skal have forkastet og som han skal have erklæret for et Værk af Kjætteren Kerinth *).

---

*) Tidsskr. first. H. S. 122.

Denne sidste Paastand er nu vel ikke noget Nyt — Erasmus er, saa vidt jeg veed, dens første Talsmand — heller ikke er den saa ualmindelig — flere af den nyere og nyeste Tids Kritikere have vedkjendt sig den — men jeg troer ikke, at den er tilstrækkelig begrundet, og har ogsaa tidligere havt Leilighed til at udtale mig imod den. Da dette Spørgsmaal hænger sammen med en Undersøgelse, for hvilken jeg har en gammel Forkjærlighed, optager jeg det da her paa ny og gjentager i Korthed min tidligere Indsigelse mod denne med Hensyn til Apokalypsens Authentie ikke uvigtige Mening.

Først maa jeg da gjøre opmærksom paa, at naar Man betegner Cajus Romanus som en Modstander af Johannes Aabenbaring og lader ham erklære dette Skrift for et Værk af Kjætteren Kerinth, saa er denne Paastand i det Høieste en historisk Conjectur og kan paa ingen Maade paaberaabe bestemte historiske Vidnesbyrd. Thi intetsteds i de gamle Kildeskrifter siges det med udtrykkelige Ord, at Cajus Romanus har havt denne Anskuelse. Saa det bliver i ethvert Tilfælde tvivlsomt, om Cajus Romanus har forkastet Apokalypsens Authentie — om Man ogsaa ikke, hvad jeg antager, i denne Sag vil lade ham være enig med den almindelige kirkelige Tradition om Apokalypsens kanoniske og apostoliske Oprindelse.

Vi ville nu nærmere undersøge, hvad der da har tjent til Støtte for deres Paastand, som i saa Henseende bringe Cajus Romanus i en mærkelig Uovereensstemmelse med hele den gamle Kirke. Det Sted, hvorpaa hiin Fordom mod Cajus Romanus alene kan beraabe sig, er Euseb. hist. eccl. 3, 28. I dette Kapitel handler Eusebius — ikke, hvad der vel maa lægges Mærke til, om Apokalypsens Authentie, men — om Kerinth og bemærker da, at Cajus Romanus siger om Kerinth: ἀλλὰ (ἄλλα) καὶ Κήρινθος ὁ δι᾽ ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων, τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι᾽ ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγ-

μένας ψευδόμενος, ἐπεισάγει λέγων, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ χριστοῦ, καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. Καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς, θέλων πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι. Det er Udtydningen af disse Eusebii Ord, som har givet Anledning til den Hypothese, at Cajus Romanus skulde have forkastet Apokalypsens apostoliske Authentie og betegnet den som en Kerinthisk Opdigtelse.

At nu en saadan Mening kan ligge i det anførte Citat, vil jeg, naar Spørgsmaalet stilles i al Almindelighed, ikke bestride: beviisligt er det imidlertid paa ingen Maade, og, saavidt jeg skjønner, end ikke sandsynligt.

Der er nemlig slet ingen Sandsynlighed for, at Cajus Romanus i sin Dom om Apokalypsen paa en saa paafaldende Maade skulde have fjernet sig fra hele den kirkelige Tradition, fra selve de Hjemmelsmænd, han ellers pleier at støtte sig til, at han ikke blot skulde have tvivlet om dette Skrifts apostoliske Oprindelse, men endog betegnet det som et kjættersk Product, som en løgnagtig, med de hellige Skrifter uforenelig Opdigtelse. Saaledes har, efter hvad vi vide, ingen kirkelig Mand i de gamle Dage dømt om Apokalypsen. Og Cajus Romanus var netop en ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ (Eus. h. e. 2, 25): han siges at have været en Discipel af Irenæus (Acta primor. martyr. ed. 2da Ruinart. Amsteld. 1713. p. 45), i alt Fald slutter han sig til ham og berømmer i sine Skrifter τὸν μακάριον Εἰρηναῖον. Saa det vilde være høist besynderligt, om han med Hensyn til Apokalypsen saa aldeles skulde have skilt sig fra dem, han ellers følger.

Og hvad skulde da nøde os til denne Antagelse? At Eusebius har forstaaet Cajus saaledes? Men dette er aldeles ubeviisligt. Den Omstændighed, at vi ellers Intet kjende til Kerin-

thiske Apokalypser? Den kan dog neppe være af nogen afgjørende Betydning. Saa mangfoldige Skrifter fra den Tid, i Særdeleshed de kjætterske, ere jo saa godt som aldeles forsvundne: af mange haves kun ubetydelige Fragmenter, af mange kun Navnet. Dertil kommer, at netop under Forudsætning af en Johanneisk Apokalypse — og denne Forudsætning ere vi jo aldeles berettigede til — en Kerinthisk Eftergjørelse af den slet ikke er urimelig: de anførte Ord af Eusebius kunne meget godt forstaaes saaledes, at de netop antyde en saadan Forfalskning, og paa et andet Sted (h. e. 6, 20) betegnes os Cajus Romanus netop af Eusebius med Hensyn til hans Skrift mod Proklos som τὴν περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προπέτειάν τε καὶ τόλμαν ἐπιστομίζων. Og til καινὰς γραφάς kunde Cajus Romanus jo dog ikke henregne den af den kirkelige Tradition, den af Justinus Martyr, Irenæus, Tertullian o. A. anerkjendte Apokalypse.

Det Rimelige i vor Antagelse vil ogsaa kunne blive indlysende af et aldeles analogt Exempel. En anden ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεύς (Euseb. h. e. 5, 18), nemlig Apollonios, skrev ogsaa mod Montanismen. Men derfor forkastede han ikke Johannes Aabenbaring: tvertimod κέχρηται μαρτυρίαις ἀπο τῆς Ιωάννου ἀποκαλύψεως. Saa der er ingen Grund til at antage, at netop Cajus Romanus, for at kunne bekæmpe Montanisterne, skulde ligesom være bleven nødt til en ganske anden Fremgangsmaade. Og hiin anden kirkelige Polemiker, Apollonios, fortæller os saa om en vis Themison, at han ἐτόλμησε μιμούμενος τὸν ἀπόστολον καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολήν. Det er vel klart, at Analogien næsten ikke kan være større for hvad vi ovenfor statuerede — og hvad vel allerede Theodoret (fab. hær. 2, 3) har antaget.

Saa der er vel Grund til at spørge: Bekæmpede da Cajus Romanus virkelig Apokalypsens apostoliske Oprindelse?

VII.

Videre Forhandlinger om Skriftet „Philosophumena eller Gjendrivelse af alle Kjætterier.“

Meddeelt af

Dr. C. E. Scharling.

Vistnok vil det ovenanførte Skrift — som E. Zeller bemærker i en liden Afhandling, vi strax nærmere skulle omtale — endnu i længere Tid sysselsætte de Lærdes Opmærksomhed i forskjellige Retninger. Saaledes meddeler det første Hefte af Theologische Jahrbücher for 1853, tvende Artikler den ene af F. C. Baur, den anden af E. Zeller, foranledigede ved Dr. Jacobi's Afhandling om hiint Skrift i Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1851, Nr. 25 flg., jfr. samme Forfatters Basilidis philos. gnost. sentent. Berlin 1852, navnlig betræffende to Punkter, som ogsaa ere blevne fremhævede i de Oplysninger, som Prof. Hagen meddeelte i det foregaaende Hefte af Theologisk Tidsskrift, nemlig om Forfatteren til Philosophumena, og om de evangeliske Citater, som forekomme i Uddragene af gnostiske Skrifter, hvilke paaberaabes af den pseudorigenistiske Forfatter. Dr. Jacobis Paastand, som Prof. Hagen har tiltraadt, at Hippolytus skulde være Forfatter til det omhandlede anonyme Skrift, bliver af Dr. Baur modsagt

ved Henviisning til det mindre Sandsynlige i, at Skriftet skulde uden Forfatternavn være kommet til os, medens dog Hippolyts Skrift προς ἁπάσας τάς αἱρέσεις var de Gamle saa bekjendt under hans Navn, at man maa antage, at Hippolyt selv har nævnt sig som Forfatter. Større Vægt lægger imidlertid Baur paa to Data, som Forfægterne af Meningen om Hippolyts Forfatterskab, efter hans Mening, ikke skjænke tilstrækkelig Opmærksomhed, nemlig: 1) at Photius kjender „Philosophumena“, som han dog ikke tilskriver Hippolyt, og nævner et tilsvarende Værk af Hippolyt, som dog ikke er identisk med Philosophumena; 2) at i Chronicon Pascale anføres der et Sted af Hippolyts σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τάς αἱρέσεις, betræffende Paaskestriden, som maatte findes i vore Philosophumena, dersom disse vare identiske med Hippolyts ovennævte Værk.

Derimod mener Baur, at der er langt mere Grund til at antage **Cajus Romanus** for at være Forfatteren til Philosophumena. Photius taler nemlig Bibl. cod. 48 om et Josephus tillagt Skrift περὶ τοῦ παντὸς og bemærker, at han har fundet angivet (ἐν παραγραφαῖς), at dette Skrift ikke var af Josephus, men af en i Rom levende Presbyter Cajus, der ogsaa skulde have skrevet Λαβύρινθος; — paa Grund af, at hiint Skrift περὶ τοῦ παντὸς ingen Overskrift havde, var det af Nogle blevet tillagt Josephus, af Andre Justinus Martyr, af Andre Irenæus, ligesom ogsaa Λαβύρινθος af Nogle var bleven tilskreven Origenes; — hiint Skrift var derimod virkelig af Cajus, som har forfattet **Labyrinthos**, efterdi han mod Slutningen af **Labyrinthos** bevidner, at Skriftet περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας var forfattet af ham. Alt dette — vedbliver Baur — passer ganske paa Philosophumena, saafremt vi tør antage, at disse ogsaa have ført Titelen Λαβύρινθος; men denne Antagelse synes ikke at kunne drages i Tvivl, naar man betænker, at Forfatteren til Philosophumena begynder den sidste, tiende Bog, med de Ord:

at, efterat han har gjennembrudt λαβύρινθος τῶν αἱρέσεων ikke med Vold men kun ved Gjendrivelse med Sandhedens Kraft, vil han nu gaae over til Fremstillingen af den sande evangeliske Lære. En Labyrinth af Hæresier kalder han saaledes Indholdet af sit Værk, forsaavidt det gaaer ud paa at levere en lang Række af meget forskjellige Hæresier. Nu existerer der et andet Skrift, som fører Navnet ὁ σμικρὸς Λαβύρινθος, hvilket — ifølge Theodoretus Hær. fab. II, 5. — ligeledes blev af Nogle tillagt Origenes, skjøndt Skriftets egen Charakteer gjendrev denne Paastand (Ὠριγένους ὑπολαμβάνουσι ποίημα, ἀλλ' ὁ χαρακτὴρ ἐλέγχει τοὺς λέγοντας). Antage vi nu, at Cajus er Forfatteren til Λαβύρινθος eller vore Philosophumena, saa strider ikke derimod, at han ogsaa er Forfatter til σμικρὸς Λαβύρινθος; tvertimod indeholde vore Philosophumena et Datum, som tjener til at bekræfte denne Antagelse. Forfatteren til Philosophumena henviser os nemlig selv til et lignende allerede tidligere forfattet Skrift, naar han i Prooemium taler om μανία τῶν αἱρετικῶν — „ὧν καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες, ἀλλὰ ἁδρομερῶς ἐλέγξαντες." Det var altsaa et mindre Skrift, hvori han behandlede den samme Gjenstand, kun ikke saa nøie og udførligt som i Philosophumena, paa den Maade, som man har at tænke sig Forholdet mellem σμικρὸς Λαβύρινθος og det større Værk Λαβύρινθος.

Medens nu saaledes flere Omstændigheder gjøre det sandsynligt, at Cajus er Forfatteren til vort Skrift, synes kun eet Punkt væsentlig at være derimod, nemlig Cajus's bekjendte Forhold til Montanismen og hans dermed sammenhængende Dom over Apocalypsen. Skulde Cajus i sit polemiske Totalværk have tilbageholdt den Iver, som han ellers lagde for Dagen i at bekjæmpe den chiliastiske Vildfarelse hos Montanisterne og Gnostikeren Cerinth, hvilken han anseer for Ophavsmand til samme? og skulde Cajus have erklæret Apocalypsen for et Johannes af

den hellige Aand indgivet Værk, medens han ifølge Eusebii Beretning skal have frakjendt Johannes og tilskrevet Cerinth dette Skrift? Men herved maa bemærkes, at Forfatteren til Philosophumena ikke blot fremhæver Hovedpunktet i Striden med Montanisterne, hvilket ikke saameget var deres Chiliasme, som deres Prophetie, men ogsaa udtrykkelig tilføier: περὶ τούτων αὖθις λεπτομερέστερον ἐκθήσομαι, πολλοῖς γὰρ ἀφορμὴ κακῶν γεγένηται ἡ τούτων αἵρεσις. Man kan altsaa ikke vente at finde her nogen udførligere Oplysning om denne Gjenstand, naar han allerede dengang havde i Sinde at forfatte et særegent Skrift, som skulde gaae nærmere ind paa Montanisternes Hæresis, som han betegner deres Dogma. Dette Datum passer nu — efter Baurs Mening — ikke paa Nogen bedre end paa Presbyteren Cajus, om hvem vi fra andre Efterretninger (s. Eusebius h. é. 2, 25. 3, 28. 31. 6, 20) vide, at han har skrevet mod Montanisterne eller mod den i deres Spidse staaende Proclus. Men hvad Cerinth og Apocalypsen angaaer, da kommer det an paa, i hvilken Forstand det dertil sig refererende Sted hos Eusebius 3, 28 (s. den foregaaende Artikel i dette Tidsskrift af Dr. Kolthoff) skal tages, og det nye Spørgsmaal om Forfatteren til Philosophumena turde nu netop tjene til at opfatte Stedet hos Eusebius rigtigere, end hidtil er skeet. Man vil nemlig kun saameget klarere see, at ifølge hiint eusebianske Citat har Cajus ikke tilskrevet Cerinth Apocalypsen men kun villet sige, at Cerinth, idet han gav sig en Apostels Mine og Anseelse, lod Engle aabenbare sig, havde opdigtet Aabenbaringer, som om de kunde være skrevne af en stor Apostel, saadanne, som ganske lignede de johanneiske i Apocalypsen efter deres udvortes Form, og at han i Modsigelse med Skriften havde foregivet, at et tusende Aar skulde fuldendes i de sandseligste Nydelser. I Cajus's Ord maa man ikke overfee, at han ikke selv vil nægte ἀριθμὸν χιλιονταετίας, men kun dette Tidsrums Tilbringelse i sandselig Nydelse. Ved de γραφαὶ

του θεοῦ, mod hvilke Cerinth ifølge Cajus stillede sig i fjendtlig Forhold, kan Cajus netop have tænkt paa Apocalypsen, efterdi denne Bog jo Intet indeholder om en saadan Beskaffenhed af det tusindaarige Rige. Jo mere Cajus satte det Anstødelige ved Chiliasmen, ikke i Chiliasmen selv, men kun i de sandselige Glæder, desto mindre behøvede han at gaae saa vidt, at han, som kun Alogerne gjorde, skulde tilskrive Cerinth Apocalypsen. Saaledes hæves da ogsaa den Betænkelighed mod Meningen om Cajus som Forfatter til Philosophumena, der kunde hentes fra hans formeentlige Paastand om Apocalypsen [1]).

Alt, hvad vi af Skriftet selv erfare om Forfatterens Personlighed, der var saa nøie indflættet i den romerske Kirkes For-

---

[1]) Det omhandlede Eusebianske Citat har oftere været en Gjenstand for theologiske Forhandlinger. Medens man i nyere Tid sædvanlig var tilbøielig til at forklare Stedet saaledes, som om Cajus havde nægtet Apocalypsens johanneiske Authentie og tillagt Cerinth dens Affattelse (s. Eichhorn Einl. in D. N. T. 2. B. S. 418 ff.), erklærer Hug (Einl. II. Th. 1826, S. 594 f.) sig aldeles enig med den af Dr. Paulus (Comment. theol. histor. Cerinthi illustraturæ. Hist. Cerinthi. pars prior § 30) givne Forklaring, som lyder saaledes: Manifestius autem adhuc discerni videntur αἱ ἀποκαλύψεις illae Cerinthianæ a canonica, dum Caius a Cerintho numerum mille annorum in festum aliquod nuptiale fraudis studio atque ex *odio sacrarum scripturarum* applicatum fuisse innuit. Quarumnam enim Dei scripturarum odio, ut numerice mille annorum festum impostor fingeret, adduci potuerit, nisi ipsius apocalypseos canonicæ? Alibi enim in s. codice mille annos festos promitti non novimus. Mens igitur Caii alia non videtur esse posse præter hanc: finxisse Cerinthum Judaismo plenum proprias ἀποκαλύψεις; atque ut facilius falleret lecturos, ipsum etiam illum mille annorum numerum ex divinis libris, ipsi adeo, ut in pessimam partem iis uti non vereretur, exosis mutuum sumpsisse, suumque plasma ea canonicæ apocalypseos similitudine adfecta exornasse. Det er forresten ogsaa mærkeligt, at hverken Eusebius, Hieronymus, Photius eller nogen anden af de ældre Kirkefædre taler om Caji Forkastelse af Johannis Apocalypse, medens de derimod fremhæve, at Cajus ikke har regnet Brevet til Hebræerne med blandt de kanoniske Bøger. Sch.

hold, stemmer desuden langt bedre overeens med en i Rom levende Presbyter som Cajus, end med den i Henseende til sin Localitet ikke nærmere bekjendte Hippolytus [1]). At man allerede tidlig ikke mere vidste Navnet paa Skriftets Forfatter og derfor tilskrev Origenes det, lader sig forklare deraf, at Cajus havde ladet dette Skrift ligesaavel som de to andre, σμικρὸς Λαβύρινθος og περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας, udgaae anonymt, hvilket derimod ikke kan have været Tilfældet med hans Skrift mod Proclus, hvortil han altid bliver nævnt som Forfatter.

Dr. Baur vedføier endnu nogle Bemærkninger i Anledning af den Anvendelse, Jacobi har gjort af „Philosophumena", navnlig af dette Værks Taushed over Artemoniterne (sfg. Hagen, Theol. Tidsskr. S. 116), til at gjendrive de Anskuelser, som Baur og hans Disciple have søgt at gjøre gjældende om Christologiens Udvikling. Baur mener, at netop „Philosophumena" vise meget anskueligen, i hvilken vaklende Tilstand Christologien befandt sig endnu i det tredie Aarhundredes første Decennier i Rom, og at Logoslæren endnu langt fra har været almindeligen anerkjendt, efterdi ikke blot den Betydeligste af Monarchianerne, Callistus, siden efter selv blev romersk Biskop, men ogsaa allerede hans Forgjænger Zephyrinus stod paa samme Side.

Den anden af de omhandlede Artikler i Theol. Jahrbücher har Prof. Zeller til Forfatter og gaaer ud paa en nærmere Undersøgelse af de Citater af Johannis-Evangeliet, som i Philosophumena findes anførte efter gnostiske Skrifter. Blandt de Citater, som paaberaabes i Udtoget af et ophitisk Skrift nægter Zeller ikke at anerkjende Citater af Johannis Evangeliet; men han paastaaer, at Ubekjendtskabet med dette ophitiske Skrifts Alder

[1]) Det er bekjendt, at Hippolyts Bispedømme af Nogle henlægges til Arabien (Portus Romanus, Aden) af Andre i Nærheden af Rom (Portus Romanus, Ostia).

er en Hindring for at hente noget Beviis for Johannis-Evangeliets Alder. Medens det Samme gjælder om Citaterne af Evangeliet fra andre gnostiske Skrifter, synes derimod af Philos. VII, 38 at fremgaae, at Marcioniten Apelles har benyttet det fjerde Evangelium [1]) — hvilket er af Betydning, forsaavidt det var mindre bekjendt, at Marcioniterne ogsaa benyttede dette Evangelium; men, medens der dog altid kan spørges, om ikke Forf. til Philosophumena har i sin Beretning selv indblandet i Apelles's Ytringer nogle af de johanneiske Udtryk, føres vi dog i al Fald kun derved ligesom ved endeel andre bekjendte Citater hos Hæretikerne til de sildigere Gnostikeres Tid. Men langt vigtigere vilde det være, dersom den nye opdagede Kilde kunde paavise Evangeliets Benyttelse hos nogen af de ældre Gnostikere, som Valentin eller Basilides Et saadant har man nu virkelig troet at finde Philos. VII, 22, Pag. 232 i Beretningen om Basilidis Lære: γέγονε, φησὶν, ἐξ οὐκ ὄντων τὸ σπέρμα τοῦ κόσμου, ὁ λὸγος ὁ λεχθεὶς γενηθήτω φῶς, καὶ τοῦτο, φησὶν, ἔστι τὸ λεγὸμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις· ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πὰντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κὸσμον; — slg. VII, 27 Pag. 242 ὅτι δὲ, φησὶν, ἕκαστον ἰδίους ἔχει καιροὺς, ἱκανὸς ὁ Σωτὴρ λέγων· οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. Det er klart, at det første af disse Steder refererer sig til Joh. 1, 9, det andet til Joh. 2, 4. Spørgsmaalet er kun, om det virkelig er Basilidis egne Ord, vi her have. Selv om vor Forfatter udtrykkelig havde lagt ham dem i Munden, vilde Spørgsmaalet dog ikke dermed være afgjort. Thi Intet berettiger os til at tiltroe Forfatteren til Philos. saamegen Kritik, at han bestemt skulde have

[1]) Thi Apelles lægges den Lære i Munden: *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγερθέντα [τὸν χριστὸν] φανῆναι τοῖς μαθηταῖς, δείξαντα τοὺς τύπους τῶν ἥλων καὶ τῆς πλευρᾶς, πείθοντα ὅτι αὐτὸς εἴη καὶ οὐ φάντασμα*; slg. Joh. 20, 25. 27.

skjelnet imellem Basilides og hans Skole og have havt nogen Betænkelighed ved at tilskrive Basilides selv, hvad han fandt i et basilidiansk Skrift. Hvo som behandler de græske Philosopher, saaledes som vor Forfatter, der f. Ex. er istand til at paastaae, at Heraklit ligesaavel som Monarchianeren Noëtus har talet om Fader-Sønnen (IX, 9), at Basilides har øst sin Lære af Aristoteles (VII, 14 ff.), ligesom Gnostikeren Justin sin Lære af Herodot (V, 24 ff.) o. s. v., hvo som saa ubetænksomt blander det Nærmeste sammen med det Fjerneste, for ham vilde det dog virkelig være en sand Ubetydelighed, at tilskrive Læreren hans Discipels Lærdomme. Vi see dog ogsaa, hvorledes ellers hiin Tids Skribenter uden Omstændigheder føre en Skoles Lærdomme tilbage til sammes Stifter, det Stoiske uden Undtagelse til Zeno, det Pythagoræiske og Nypathagoræiske til Pythagoras, det Platoniske efter de yngste Formationer til Plato. Hvorpaa støtter sig overhovedet den Antagelse, at Forf. til Philosoph. gaaer umiddelbart tilbage til Basilides? Jacobis Formodning, at han her giver os et Udtog af denne Hæretikers Værk Ἐξηγητικά, er kun en Paastand uden Beviis. Vor Forfatter selv lader os i fuldkommen Dunkelhed over Kilden for hans Angivelser. Af de Ord, hvormed han begynder sin Fremstilling VII, 2: Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος ... φασίν, er kun saameget klart, at han i det Følgende vil meddele Basilidis og hans Skoles Lære; men hvorfra han øser denne Lære, derom siger han ikke et Ord. Benyttelsen af φησί forekommer netop hos Forfatteren til Philosophumena meget hyppigt uden Henførelse til noget bestemt Subjekt og skifter ikke sjelden med plur. φασί, λέγουσι x. Derfor, mener Zeller, fremstiller sig de gnostiske Secters Forhold til det fjerde canoniske Evangelium ogsaa efter den falske Origenis Meddelelser ganske som det viser sig efter de hidtil tilgjængelige Kilder. Det bekræfter sig, at de sildigere Gnostikere have benyttet dette Skrift meget, men der haves intet Beviis for, at

Basilides eller Valentin eller nogen af de ældre Sectstiftere har benyttet eller blot kjendt det. Netop Almindeligheden af dette Evangeliums Brug hos de yngre Gnostikere beviser, at de ældre ikke vilde have forsmaaet det, dersom de havde kjendt det.

Saaledes **Baur** og **Zeller**. Da jeg modtog det ovenmeldte Hefte af Theologische Jahrbücher, medens Dr. Kolthoffs foranstaaende Artikel var under Pressen, vilde jeg ikke udsætte at meddele vort Tidsskrifts Læsere de ovenstaaende Notizer, medens en nøiere Drøftelse af de omhandlede Punkter maa forbeholdes en senere Leilighed.



VIII.

Om Muligheden af Gjenfødtes absolute Frafald.

Af

C. Petersen,

Cand. theol.

Den bekjendte Strid mellem de lutherske og de reformeerte Dogmatikere om Muligheden af, at de Gjenfødte absolut kunne affalde fra Naadestanden, hænger vistnok nøie sammen med disse Dogmatikeres Strid om Prædestinationen og Naadevalget, og det lader sig ikke nægte, at den væsenlig blev betragtet som et Moment i hiin almindeligere Strid. Men det er klart, at disse Spørgsmaal ingenlunde ere umiddelbart besvarede i og med hinanden, og at Spørgsmaalet om Naadens Fortabelighed bliver staaende som et Problem indenfor den lutherske Læres Grændser, og det er ikke forunderligt, naar en luthersk Dogmatisk Auctoritet giver de reformeerte Dogmatikere Ret imod de lutherske i dette Stykke. Skjøndt Calvinisterne benægtede den omtalte Mulighed, drevne af deres Prædestinationslæres Consequens, saa er det dog umiskjendeligt, at de ved deres Besvarelse af Spørgsmaalet varetage en, ogsaa fra det lutherske Standpunkt betragtet, sand og gyldig Interesse; men medens dette er bleven klart navnlig ved

Schleiermachers Undersøgelse af Spørgsmaalet og nu ogsaa anerkjendt og fremhævet af Dr. Prof. **Martensen** i hans Dogmatik, troe vi, at man ikke bør tabe af Syne, at det Samme gjælder om Lutheranerne, og at man vilde gjøre dem Uret, om man betragtede deres Opposition kun som en Opposition mod Calvinismens formeentlige Consequenser, eller, som **Schleiermacher** paastaaer om den, som grundet i Controversen med den romerske Kirke og Polemiken mod de fanatiske Secter. Thi hvormeget end alt Dette har udøvet sin Indflydelse, og hvormegen Uklarhed der end har fundet Sted, saa repræsentere dog Lutheranerne ligesaavel som Calvinisterne en væsenlig Side af Sagen, som vi troe at burde forsøge paa at gjøre gjeldende. Vi kunne nemlig ikke ansee dette Problem som allerede løst, og skjøndt vi ikke tiltroe os selv at kunne tilfredsstillende løse det, saa have vi dog troet ved efterfølgende Betragtninger at burde søge at fremkalde en fornyet Drøftelse af dette Spørgsmaal.

Det er bekjendt, at de gamle lutherske Dogmatikere gjorde en uheldig Distinction mellem de Udvalgte og de Gjenfødte eller Retfærdiggjorte, hvorefter hine vel skulde kunne tabe Troen og Naaden totalt, men kun temporaliter ikke finaliter som de øvrige Gjenfødte, der ikke ere udvalgte; men da disse Sidstes Gjenfødelse har selvsamme Realitet som de Udvalgtes, og disse kun ere udvalgte ob prævisam fidem finalem, en Forudvidenhed, der vel efter Begrebet ikke kan, men efter Meningen netop skal være uden al forudbestemmende Indflydelse, saa at altsaa det at være udvalgt og det at være troende i det sidste afgjørende Tidspunkt, ere som **Quenstedt** bemærker, reipsa synonyma, saa er den Bestemmelse, at de Udvalgte ikke kunne tabe Troen og Naaden finaliter, kun en Tautologie, der ikke kan have nogen Betydning for os. Afseet altsaa herfra, er de gamle lutherske Dogmatikeres Lære denne, at de Gjenfødte kunne tabe Troen og Guds Naade totalt — penitus ac prorsus, totaliter, non

tantum quoad actum sed quoad habitum — men at de ogsaa kunne vinde dem tilbage ved Bod og Anger, saa at denne ἔκπτωσις totalis baade kan være temporalis og finalis (hvorved der imidlertid tænkes paa en finis, som vi ikke kunne betragte som den absolut afgjørende Tidsgrændse, nemlig Døden). Derfor anfører Quenstedt vol. III, p. 526 iblandt Retfærdiggjørelsens Affectioner amissibilitas og reiterabilitas, hvilken sidste Bestemmelse dog er mindre nøiagtig; thi naar Affaldet fra Naadestanden virkelig er totalt, saa at den kaldende og forberedende Naade maa begynde sin Virksomhed forfra, da er det jo ingenlunde i Kraft af den tidligere Gjenfødelse, at Individet paany gjenfødes, og Muligheden af en saadan Gjentagelse er ikke Gjenfødelsens, men meget mere Naadens Affection eller den menneskelige Naturs, der ikke taber sin Modtagelighed for Naaden.

Den samme Lære finde vi allerede fremsat i den augsburgske Confession, hvor i den 12te Artikel Anabaptisternes Lære, at de engang Retfærdiggjorte ikke kunne tabe den Hellig Aand, fordømmes, og hvor der læres, at de faldne Gjenfødte kunne faae Syndsforladelse quocunque tempore, quum convertuntur; thi naar Omvendelse fordres, forudsættes, at Affaldet er totalt. I Apologien findes naturligviis ingen Begrundelse af denne Lære, men i den tredie schmalkaldiske Artikel, hvor samme Lære fremsættes om Affaldets Mulighed, begrundes den derved, at den Hellig Aand ikke tillader, at Synden hersker, voxer, seirer og fuldkommes, men at den modvirker og betvinger den, saa at Troen og Aanden nødvendigviis tabes, naar Synden dog vinder Herredømme. Dette Beviis, hentet fra Uforeneligheden af Syndens Herredømme og Aandens Nærværelse, vender stedse tilbage, uden at det mærkes, at denne unægtelige Uforenelighed ligesaavel lader sig anvende som Beviis for Umuligheden af et absolut Affald, og hvor nær den Slutning ligger, at naar Syndens Herredømme og den retfærdiggjørende Tro ere uforenelige, da kan denne ikke i

Sandhed have været tilstede, hvor hiint vindes. De øvrige Beviser, som de lutherske Dogmatikere fremføre, ere deels Skriftsteder, af hvilke vi siden skulle betragte dem, der have nogen sand Beviiskraft, deels en Art Beviser, som, medens de Intet bevise, give Læren et meget betænkeligt Udseende. Disse bestaae i Henviisninger til historiske Exempler, foruden Adam, David og Andre, hos hvem der ikke kan være Tale om Gjenfødelse, navnlig til Judas og Petrus, hvis Exempler ingen Beviiskraft have, saalænge det ikke er forud beviist, som aldrig kan bevises, nemlig at Judas var virkelig gjenfødt, og at Petrus affaldt, ja affaldt absolut fra Naadestanden, idet han fornægtede Christus. Det er navnlig dette sidste, ofte tilbagevendende Exempel, der giver Læren et saa betænkeligt Udseende; thi hvorledes man end betragter Peters Synd, saa er dog saa meget klart, at den ikke fremgik af et Syndens Herredømme, vundet ved Syndighedens endelige Seier over den modstræbende Tro og Naade, men at den, skjøndt grundet i Syndighedens Magt og Troens Svaghed, dog var en pludselig indtrædende, isoleret staaende Svaghedssynd, hvorfor den ogsaa saa hurtigen angres, ligesom det ogsaa er klart, at Peters Anger, som jo skal være en Uigjenfødts Omvendelse, meget væsentligt adskiller sig fra Uigjenfødtes sædvanlige Omvendelse. Paa den Indvending, at Peter syndede af Frygt og Svaghed, svarer Ovenstedt ogsaa kun dette, at om Peters Fald end ikke var mere voluntarius, saa var det dog vere voluntarius, og at det er horrendum peccatum at frygte Menneskene mere end Gud. Men hvis det forholder sig saaledes, at den Gjenfødte totalt taber Guds Naade, totalt taber sin Gjenfødelse og Retfærdiggjørelse, bliver fra en filius dei en filius iræ, hvergang Synden vinder Magt over Troen, hvergang Frygt for Verden eller Kjærlighed til Verden bestemmer hans Handlen istedetfor Gudsfrygten og Kjærligheden til Gud, da er Gjenfødelsen hos Alle i en bestandig Oscilleren mellem Væren og

Ikke-Væren, eller rettere sagt, ingen Gjenfødelse har mere end en ganske forbigaaende Existens, og den Gjenfødte er ikke alene ikke sikker for, men endog sikker paa om kort Tid at være en filius iræ. Skal Læren om Muligheden af et totalt Affald forstaaes paa denne Maade, saa at den bliver Læren om Umuligheden af at undgaae et totalt Affald, da behøves intet Beviis for dens Usandhed, og vi skulle blot gjøre opmærksom paa, at den ikke lod sig forene med Erfaringen uden ved at antage, at den faldne Gjenfødte i Almindelighed havde langt lettere ved at omvende sig og atter at optages i Naadestanden end den ikke forhen Gjenfødte, men at herved jo netop Affaldets absolute Charakteer var opgivet. Og ligesom denne Opfattelse modsiges af Erfaringen, saaledes strider den ogsaa mod Gjenfødelsens Begreb. Imidlertid vilde man tilvisse gjøre de gamle Dogmatikere Uret, naar man overfaae, at vi finde andre Bestemmelser hos dem, der vidne om en sandere Opfattelse. Den Synd, der bevirker Naadens Fortabelse og maa betragtes som absolut uforenelig med en sand Tro og Aandens Iboen, bestemmes almindeligst som en bevidst og fri Hengivelse i Syndens Magt, en Glæde ved Synden, en fortsat Leven i Syndens Tjeneste; vi forefinde almindelig saadanne Udtryk som: deliberato consilio peccare, peccatis delectari, peccatis indulgere et operam dare, peccandi occasiones captare, peccatis peccata nectere et cumulare, og som de ovenfor anførte Udtryk i de schmalkaldiske Artikler: peccatum dominari, invalescere, victoriam obtinere ac consummari. Ved at holde os til disse Bestemmelser ville vi upaatvivlelig komme vore Dogmatikeres egentlige Mening nærmest, men deels ere selve disse Bestemmelser i sig selv noget ubestemte, deels ere de ikke consequent vedligeholdte, og det er saavel af det Hele som ogsaa deraf, at et saadant Exempel som Apostelen Peters dog kunde benyttes og forsvares, som det blev, aabenbart,

med hvor liden Klarhed og Bestemthed Gjenfødelsens Begreb var opfattet.

Ligeoverfor denne Opfattelse staaer nu de Reformeertes Lære, hvorved den nødvendige Continuitet i det christelige Liv bevares, og Gjenfødelsen hævdes som virkeligt Livsprincip. Her læres, at hvorledes end de Gjenfødte synde, saa tabe de dog ikke Troen ganske, men at den bliver tilbage som et semen, en scintilla, hvoraf den paany udvikler sig, eller at, om de ogsaa tabe Troen quoad actum, saa beholde de den dog quoad habitum. Calvin selv udtrykker sig saaledes (Instt. l. III. c. II. s. 12): „Hoc interim tenendum est, quamtumvis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen spiritus dei certa in illis arrha est ac sigillum suæ adoptionis, nunquam ex illorum cordibus deleri posse ejus sculpturam; reprobos vero tali luce aspergi, quæ postea dispereat." Det er klart, at der her gives os en væsenlig Bestemmelse, der er overseet i den lutherske Lære; thi selv om vi ikke ville videre agte paa, hvilke Exempler der anføres, om vore Dogmatikere have været heldige eller uheldige i Valget, saa er dog den Maade, hvorpaa de see sig om i Erfaringens Verden efter Exempler, foruden meget Andet Beviis for, at de forudsatte slige, navnlig temporelle, totale Affald som noget ingenlunde Sjeldent, og at den af dem forsvarede Mulighed ikke blot var dem en Mulighed, men en hyppigt forekommende Virkelighed, som de ikke vilde have anerkjendt, hvis de med større Klarhed havde opfattet og betænkt den dem iøvrigt bekjendte Forskjel mellem actus og habitus, mellem et Princips **Virksomhed** og **Væsen**, eller dets **aabenbare** og dets **latente Virkelighed**. Idet Calvinisterne fremhæve denne Forskjel, forklare de de faktiske Fald som relative Fald og give os paany Øie for den af Lutheranerne overseete Continuitet i den christelige Livsudvikling. Gjenfødelsen maa nemlig — ogsaa efter de lutherske Dogma-

tikeres Anskuelse, som de kun ikke gjennemføre paa dette Punkt — betragtes som en ny Skabelse, Stiftelsen af en ny Personlighed, i hvilken det hellige Princip har vundet Magt, som den frugtbare Begyndelse til et nyt Liv, i hvilket Mennesket ikke lever sig selv, men Christus lever i ham, en Begyndelse, der er Opvældelsen af det evige Livs Kilder. Men er Gjenfødelsen saaledes virkelig **Princip**, Princip for Helliggjørelsen som den christelige Livs- og Charakteerudvikling, da maa man heller ikke glemme den væsenlige Forskjel mellem Principet og dets Virksomhed, og ikke troe Gjenfødelsen ophævet, fordi den syndige Naturs tilbageblivende Virksomhed afbryder og standser den hellige Udvikling; thi Gjenfødelsen bliver tilbage quoad habitum, som det frugtbare semen, som en uforkrænkelig Sæd. Skal Gjenfødelsen tænkes som virkeligt Princip, da maa den tænkes som „blivende" Princip; bestaaer den deri, at den menneskelige Villie har indordnet sig under, forenet sig med den guddommelige, at Menneskets væsenlige Villie er i Principet blevet hans virkelige Villie, da synes det ogsaa nødvendigt, at det Onde i enhver Fristelse maa træde den Gjenfødte imøde som noget, ikke blot, som tidligere, hans væsenlige Villie, men selve hans virkelige Villie Fremmedt og Frastødende, og at det derfor ogsaa er i Overeensstemmelse med Gjenfødelsens Begreb, naar **Schleiermacher** fremsætter den Bestemmelse, at Synden aldrig kan vinde ny Grund i den Gjenfødte, saa at han kun er udsat for partielle Nederlag paa det „Fristelsesgebeet", som Enhver tager over med sig fra den gamle, syndige Tilstand i den nye, eller at nye Syndsretninger ikke kunne fremkomme i ham, saa at han kun kan synde i de Retninger, i hvilke Synden allerede tidligere var udviklet; ligesom ogsaa, naar han lærer, at hvor stor Vaklen og hvormange Tilbagegange der end finde Sted, det nye Menneske dog er i bestandig Fremvært, medens Synden stedse taber mere og mere Terrain og saaledes, da den aldrig vinder nyt, er i en

fortsat Forsvinden, naar man ikke betragter Kampen efter enkelte Momenter men efter større Epocher. Paa samme Maade lærer Dr. **Martensen**, at skjøndt de sørgeligste Tilbagegange kunne finde Sted i den Gjenfødtes Liv, kan Tabet dog ikke være absolut, fordi det er Gjenfødelsens Begreb, „at Naaden som en uforkrænkelig Sæd har indsænket sig i Friheden og derved skabt en ny Gemytsgrund, en ny Villies- og Charakteergrund i Individet, hvilken dette ikke formaaer at udrydde, men som stedse vedbliver at reagere mod Synden og tilskynde til Bod og Anger."

Denne Betragtningsmaade synes ogsaa at finde sin Bekræftelse i den hellige Skrift. Vi tænke derved ikke paa de guddommelige Forjættelser om det evige Liv, thi om disse bemærke de gamle lutherske Dogmatikere med Rette, at de gives cum conditione fidei et perseverantiæ fidei, men derimod paa saadanne Steder, som synes at lære Nødvendigheden af Troens perseverantia, hvor den eengang er i Sandhed tilstede. Hertil regne vi saadanne Steder som Rom. 8, 38. 39, hvor Apostelen udtaler sin Vished om, at Intet skal kunne skille ham fra Guds Kjærlighed, som er i Christo Jesu, vor Herre. Man har sagt, at Apostelen kun udtalte, at intet **Andet** kunde berøve ham Saligheden, ikke derimod, at han heller ikke selv skulde kunne forspilde denne; men det er aabenbart hans Mening, at det Onde ikke skal kunne faae Magt over ham og drage ham ud af Guds Kjærligheds Samfund, hvilket med andre Ord vil sige, at han ikke kan ville skille sig fra Guds Kjærlighed. Men Hovedstedet er det, der af Alle, baade Ældre og Nyere, er blevet fremhævet som saadant, nemlig 1 Joh. 3, 9: „Enhver, som er født af Gud, gjør ikke Synd, fordi hans Sæd bliver i ham; og han kan ikke synde, fordi han er født af Gud." At forklare ὅτι ved „forsaavidt" er vilkaarligt, og giver desuden en triviel og tautologisk Mening, hvad enten nu Meningen skulde være, at det onde Princip ikke kan have nogen bestemmende Indflydelse paa

den Gjenfødtes Liv, forsaavidt som det modsatte Princip udøver sin Indflydelse ɔ: at det onde Princip er det onde og ikke det gode, eller Meningen skulde være, at den Gjenfødte ikke kan affalde fra Naadestanden, forsaavidt Guds Sæd bliver i ham ɔ: at han ikke kan affalde, saalænge han bliver i Naadestanden. Der siges altsaa her med tydelige Ord, at den Gjenfødte ikke kan synde d. v. s. affalde fra Naadestanden (see v. 8), fordi Guds Naade er i ham som en blivende Sæd. — Naar Ovenstedt imod det af Calvinisterne anførte Sted Hos. 2, 19 opstiller den Sætning: ab ecclesia ad singulos in ecclesia exsistentes non valet consequentia, da gjælder det Samme mod Matth. 16, 18; men dog troe vi, at dette Sted her kan anvendes som Beviis, da Visheden om, at Helvedes Magt Intet skal formaae over Kirken, ifølge Sammenhængen synes at involvere den samme Vished med Hensyn til Apostelen Peter.

Uagtet nu saaledes denne Anskuelse synes tilstrækkelig bekræftet ved Skriftens Udsagn og givet med den rette Opfattelse af Gjenfødelsens Begreb, saa fremsætte vi dog endnu det Spørgsmaal, om man ikke ved at benægte et saadant Affalds Mulighed aldeles ubetinget, skulde være gaaet et Skridt forvidt; om man ikke ved at fremhæve een Side af Sagen skulde have overseet den anden Side, og om man ikke kunde anerkjende Gjenfødelsen som virkeligt og blivende Princip uden at paastaae dens absolute Ufortabelighed.

Det forekommer os at maatte vække nogen Betænkelighed, naar der siges i Dr. Martensens Dogmatik, at den lutherske Anskuelse altid vil beholde praktisk Gyldighed, at Fortabelsens dunkle Mulighed stedse vil have subjectiv Gyldighed for selve den gjenfødte Bevidsthed. Vi ere ganske enige heri, og naar „Frygt og Fortrøstning, Bekymring og Glæde stedse ville være uadskillelige Stemninger i den Gjenfødtes Liv under hans Stræben efter Idealet," saa er denne Frygt og Bekymring so

vel grundet i Syndigheden og Ufuldkommenheden og forsaavidt disses Kjendemærke, men ingenlunde kunne vi i denne Frygt og Bekymring see en ny Synd, der skulde komme til vore øvrige Synder, eller en ny Ufuldkommenhed, der skulde komme til vore øvrige Ufuldkommenheder; meget mere maae vi i den fuldkomne og uafbrudte, aldrig med Frygt og Bekymring verlende Fortrøstning og Glæde see en falsk Tryghed, der ikke blot er en ny Ufuldkommenhed, men en ny Synd. Men denne Frygt er jo en Frygt for Salighedens Fortabelse, og kan derfor ingenlunde tilstrækkelig forklares som en retmæssig, sand Frygt deraf, at Syndighedens Magt endnu ikke er tilintetgjort, saa at den Gjenfødte under Livets Kamp idelig maa erfare sin egen Skrøbelighed; thi ligger heri kun Muligheden til partielle, relative Fald, da forklares deraf kun en Frygt for saadanne Fald som tilstrækkelig begrundet, saavist som en sand og begrundet Frygt forudsætter en virkelig Fare. Er Salighedens Fortabelse umulig, da er Frygten for denne Fortabelse, om man end ikke kan kalde den en ny Synd, saa dog en i Syndigheden begrundet ny Ufuldkommenhed, der kommer til vore øvrige Ufuldkommenheder; thi en Følelse, en Forestilling, hvortil den objective Virkelighed ikke svarer, kan vel have en vis psychologisk Berettigelse og forsaavidt have en relativ subjectiv Realitet, men det vilde være formeget at tilskrive den „den fuldkomneste subjective Realitet"; thi denne er tilvisse uadskillelig fra den objective Realitet. En Følelse, en Forestilling — og en Følelse af Frygt er jo dog forbundet med en Forestilling om den befrygtede Fares Mulighed —, hvortil Objectiviteten ikke svarer, er og bliver en illusorisk Frygt, en illusorisk Forestilling, saavist som en Illusion netop er en Forestilling om noget Uvirkeligt som virkeligt eller om noget Umuligt som muligt. Maae vi nu end anerkjende Muligheden af illusoriske Forestillinger hos Apostelen Paulus — allerede af den Grund, at vi maae anerkjende Virkeligheden af en Illusion med

Hensyn til Tiden for Herrens Gjenkomst — saa kunne vi dog ikke finde det muligt, at han skulde være hildet i nogen Illusion med Hensyn til vor Saligheds Sag; og er det end tænkeligt, at en saadan Illusion kunde finde Sted hos de Gjenfødte i deres svagere Øieblikke, i hvilke Troen og Fortrøstningen vare svækkede, og at den stedse vilde vende tilbage, forbi saadanne svagere Øieblikke aldrig ville kunne tænkes ganske forsvundne af den Gjenfødtes Liv, saa ere vi dog ikke derved berettigede til at forudsætte, at den ikke, selv ikke hos de Fuldkomneste, nogensinde kunde forsvinde, da ikke enhver Svækkelse i Troen behøvede at yttre sig just paa denne Maade; men i al Fald ere vi derved ikke berettigede til at **fordre** denne Frygt af enhver Gjenfødt og at **dadle** den uafbrudte og fuldkomne Tryghed.

Men om vi ogsaa ville see bort fra, at denne Frygt under Forudsætning af den befrygtede Fares Umulighed kun kan være illusorisk, og blot holde os til, at en saadan Frygt factisk finder Sted og aldrig vil forsvinde, saa have vi jo dog her, om vi ikke feile, en **uopløselig Dualisme** mellem Theori og Praxis, mellem den dogmatiske Theori og den religiøse Bevidsthed. Men paa intet Punkt i Videnskaben kan man slaae sig til Ro ved en Dualisme mellem Theorien og Erfaringen, og vi tør ikke blive staaende ved en dogmatisk Lære, der staaer i **nødvendig** Strid med den religiøse Bevidsthed, og derfor heller ikke her blive staaende ved den calvinistiske Lære, naar den **modsatte** Lære, den lutherske, **altid** vil beholde praktisk Gyldighed. Og vil man sige os, at der her ingen saadan Strid finder Sted, fordi netop selve den religiøse Bevidsthed i sine stærkere, i sine meest troende og tillidsfulde Stemninger vidner for Theoriens Sandhed, da skulle vi dertil bemærke, at hiin Vexel af Stemninger vel er en Vexel af Svaghed og Styrke, men ikke af Slet og Godt, af Ugyldigt og Gyldigt, af Illusion og Sandhed; thi ligesom Frygten for Fortabelse aldrig hos den virkelig Gjenfødte er uden alt Haab,

i hvilket Tilfælde den vilde være Fortvivlelse, saaledes er Fortrøstningen aldrig ganske uden en hemmelig Følelse af Frygt, en tilbagetrængt Bevidsthed om Fare, og den Gjenfødte er sig aldrig i sin fortrøstningsfulde Stemning sin tidligere Frygt bevidst som en forsvunden Illusion; men Forskjellen mellem Stemningerne er kun den, at i den ene overvinder Frygten ham, i den anden overvinder han Frygten. Han overvinder den, men han tilintetgjør den ikke; han forfærdes ikke længere af Faren, han hæver sig modigt over den i Tillid til Guds Naade, men han benægter ikke dens Realitet i Kraft af en ny, sandere Erkjendelse. Der er Forskjel mellem Stemningerne, men ikke Strid; Forholdet til Faren forandres, men ikke Erkjendelsen, ikke Forestillingen om Farens objective Virkelighed. Men vidner saaledes den ene Række af Stemninger ikke imod den anden, da kan der heller ikke henvises til selve den religiøse Bevidsthed som den, der gjennem sin ene Stemningsrække skulde vidne for Theoriens Sandhed. Og selv om det nu forholdt sig saaledes, saa var jo Faren en Illusion, og vi kom altsaa tilbage til de tidligere omtalte Vanskeligheder.

Vil man altsaa, idet man nægter Fortabelsens Mulighed, begrunde den Gjenfødtes Frygt for at fortabes alene ved hans Følelse af, at Syndighedens Magt ikke er tilintetgjort, da maa man enten anerkjende en uopløselig Dualisme imellem sin Theorie og den religiøse Bevidsthed og altsaa opgive Theorien, eller ogsaa, for at undgaae Dualismen, anerkjende Frygten som en Illusion og altsaa opgive dens Begrundelse, men derved atter opgive Theorien, medmindre en Begrundelse kan findes ad en anden Vei. En saadan anden Vei — og om vi ikke feile den eneste mulige — angives i Dr. Martensens Dogmatik ved følgende Ord: „Da det ikke ved noget Individuum lader sig erfaringsmæssigt bestemme, naar han virkelig er indtraadt i Naadestanden, saa maa Fortrøstningen til Guds Naade stedse være forbunden

med Aarvaagenhed og Varsomhed, og forsaavidt vil den lutherske Anskuelse altid beholde praktisk Gyldighed." Efter denne Forklaring er der nu Intet til Hinder for at tillægge den omtalte Frygt „den fuldkomneste subjective Realitet"; thi naar vi før sagde, at denne er uadskillelig fra den objective Realitet, saa mangler jo her ikke længere den objective Realitet. Der er nemlig efter denne Forklaring ikke længere Tale om en Frygt for, at den Gjenfødte skal kunne fortabes **trods sin Gjenfødelse**, men om en Frygt for at fortabes **som Uigjenfødt**, altsaa en Frygt, der ikke indeholder nogen, efter denne Theorie falsk Forestilling om Fortabelsens Mulighed, men kun en Mangel paa Viden om Individets eget Forhold til Naaden. Men en saadan Mangel berettiger ikke til at characterisere Frygten som en illusorisk, naar det ligger i Gjenfødelsens Natur, at den ikke kan være Gjenstand for Erfaring; thi da svarer den objective Realitet, Gjenfødelsens objective Natur, til den subjective Følelse. Derimod vilde Frygten tilvisse være en tom og illusorisk Frygt, hvis dette ikke ligger i Gjenfødelsens Natur, men den Gjenfødte tvertimod kan, og derfor vel ogsaa bør vide, om han er gjenfødt eller ikke.

Naar det nu hedder paa det anførte Sted, „at det ikke ved noget Individuum lader sig erfaringsmæssigt bestemme o. s. v.", da kan det jo ifølge Sammenhængen ikke betegne, hvad Udtrykket maaskee nærmest kunde synes at betegne, at det nemlig var umuligt for Andre at bestemme det, men maa nødvendig betegne, at selve den Gjenfødte ikke kan bestemme — hvilket? „**Naar** han er indtraadt i Naadestanden." Efter Udtrykket kunde man nærmest tænke paa det tidligere, i § 227, Udviklede, at „Omvendelsen ikke lader sig datere som et enkelt Tidsmoment"; men ifølge Sammenhængen maa Meningen være, at den Gjenfødte selv ikke kan bestemme, **om** han er indtraadt i Naadestanden. Vidste nemlig den Gjenfødte nogen Tid, at han var i Naadestanden, da kunde det jo umuligt opfylde ham med Frygt for

Fortabelse, at han ikke vidste, paa hvilken Tid denne Indtrædelse i Naadestanden var gaaet for sig. Det at han ikke veed, naar han er indtraadt i Naadestanden, grunder sig jo deri, at Gjenfødelsen ikke foregaaer i et enkelt Dieblik, men i en længere Tid, „i et epochegjørende Affnit af Menneskets Liv", og der er altsaa Intet tabt ved, intet Foruroligende i, at han ikke kan datere den som et enkelt Tidsmoment, undtagen forsaavidt som der deri nødvendig ligger, at han gjennem en vis Tid maa være i en Usikkerhed med Hensyn til sin Gjenfødelses Virkelighed. En Frygt for Fortabelse altsaa, som **aldrig** forsvinder, men stedse vil være uadskillelig fra Fortrøstningen, stedse vil beholde den fuldkomneste subjective Realitet, kan kun begrundes ved, at den Gjenfødte selv **aldrig** kan vide, **om** han er virkelig indtraadt i Naadestanden. Men hvorledes skulde dette kunne bevises? Tvertimod kan det vistnok modbevises saavel af Erfaringen som af Skriften og af Gjenfødelsens Begreb. Vi formaae som sagt ikke at indsee, hvorledes det citerede Sted skal kunne tjene til Forklaring af hiin stedsevarende Frygt og af den lutherske Læres stedsevarende praktiske Gyldighed, uden ved at forstaaes paa den anførte Maade; men i saa Fald formaae vi heller ikke at bringe det i Overeensstemmelse med de følgende Yttringer om Apostelens fuldkomneste Fortrøstning til Guds Naadevalg, og om Fortrøstningen og Glæden som Stemninger, der altid vilde og skulle være uadskillelige fra Frygten og Bekymringen. Og naar der mod den pelagianske Lære, at Mennesket retfærdiggjøres af Gjerninger, indvendes, at den ikke i noget Dieblik kan føre Mennesket til en fuldkommen Vished om hans Forsoning med Gud, og at ingen Samvittighed kan finde Hvile i en Vished om Syndernes Forladelse, der kun er tilnærmelsesviis, saa maa det Samme indvendes mod den katholske Lære, at den Gjenfødte kun kan være vis paa sin Gjenfødelse conjecturali certitudine, imod hvilken Luther derfor ogsaa gjør den Indvending, at denne Uvished berøver ham hans Daab

og Guds Naade. Ligesom Luther fastholdt ogsaa de følgende Dogmatikere, at kun den Gjenfødtes Vished om den tilkommende Salighed er hypothetisk, men at hans Vished derimod om Gjenfødelsens Virkelighed er absolut. De lære, at den Gjenfødte ikke blot kan, men ogsaa bør vide, at han er i Naadestanden, og anføre til Bekræftelse mange Steder af Skriften, af hvilke vi skulle henvise til følgende: det ovenfor anførte Rom. 8, 38; 1 Joh. 3, 14: „**Vi vide**, at vi ere overgangne fra Døden til Livet"; Rom. 5, 5: „Guds Kjærlighed er udgydt i vore Hjerter ved den Hellig Aand, som er skjænket os"; samme Cap. 1 og 9 V.: „Retfærdiggjorte ved Troen have vi Fred med Gud"; — „nu retfærdiggjorte"; 11 V.: „Vi rose os i Gud ved vor Herre Jesum Christum, ved hvem vi nu have faaet Forligelsen"; Rom. 8, 15. 16; „**Aanden vidner med vor Aand**, at vi ere Guds Børn"; 1 Joh. 5, 10: „Hvo som troer paa Guds Søn, **har Vidnesbyrdet i sig selv**"; og 2 Cor. 13, 5: „Prøver Eder selv, om I ere i Troen", d. v. s. i den sande, retfærdiggjørende Tro; men skulle vi prøve det, maae vi ogsaa kunne vide det. Det ligger ogsaa i Sagens Natur, at det ikke kan være muligt, end sige nødvendigt, at det skulde være bestandig skjult for Menneskets Bevidsthed, at han, „i Kraft af den skabende Naade har løsrevet sig fra det fremmede Herredømme og brudt med sin egen tidligere abnorme Livsudvikling", at han ved fri Selvbestemmelse har hengivet sig til Naaden, at en ny Personlighed er stiftet i ham, at „Principet til en ny Characteerudvikling er rodfæstet i ham", at han er sat i „et organisk Forhold til det hele Rige, som er Aandens Organisme", „i et personligt Livsforhold til Guds Riges historiske Orden", og at han „lever sit Liv ikke alene ud af sine blot individuelle religiøse Erfaringer og Stemninger, men udaf det Heles Fylde". Men Dette er Gjenfødelsen, eller uden Dette er Gjenfødelsen ikke.

Altsaa den Gjenfødte kan vide, at han er virkelig gjenfødt, og han kan det ikke blot, men han bør vide det, og han bør det ikke blot, men han veed det. Dette udelukker imidlertid ikke, at han, som vi før sagde, i en vis Tid kan være i Uvished, fordi Gjenfødelsen ikke foregaaer pludselig eller i et enkelt Øieblik, og heller ikke foregaaer alene „im wahrnembaren Selbstbewußtsein“, som Schleiermacher udtrykker sig; men denne Uvished er kun forbigaaende og forklarer derfor ikke en stedsevarende Frygt for at fortabes. Heller ikke udelukkes herved Muligheden af saadanne ulykkelige Stemninger, i hvilke den Gjenfødte taber Tilliden til sin egen Gjenfødelse, og i hvilke det er ham, som om han var skilt fra Guds Kjærlighed, som er i Christo Jesu. Men er nu den Gjenfødtes Fortabelse umulig, hvorfor skulde den Gjenfødte saa ikke ogsaa i saadanne Stemninger kunne vide det? Hvorfor skulde han ikke kunne vide, at hans Salighed var ham vis, naar kun hans Gjenfødelse var det? Men i saa Fald give disse Stemninger ikke den lutherske Lære om Fortabelsens Mulighed praktisk Gyldighed, og endnu mindre er dette Tilfældet med de fortrøstningsfulde Stemninger; tvertimod vilde i saa Fald den gjenfødte Bevidsthed i alle Stemninger vidne udtrykkeligt imod den lutherske Læres Sandhed. Men selv uden Hensyn hertil vilde denne Lære dog kun høist uegenlig kunne siges at erholde praktisk Gyldighed ved en Frygt for Fortabelse, som kun grundede sig paa Tvivl om Gjenfødelsens Realitet. Da den nemlig er en Lære om Muligheden af at fortabes **trods Gjenfødelsen** eller af at tabe den eengang vundne Naade, saa synes den kun at faae en praktisk Gyldighed ved en Frygt for Fortabelse, som var **forbunden med Bevidstheden om Gjenfødelsens Virkelighed.** At en saadan Frygt findes hos de Gjenfødte, derom holde vi os forvissede, ligesom vi ogsaa antage, at det for Enhver, der læser det Sted, hvor Paulus udtaler sin Frygt for at fortabes (1 Cor. 9, 27), vil være klart af den hele Sammenhæng, at

det ikke er skrevet i en saadan Stemning, i hvilken han skulde tvivle om at være i Naadestanden, men at han netop udtaler en Frygt for at kunne falde ud af Naadestanden. Men en saadan Frygt vilde jo under Forudsætning af Affaldets Umulighed være en Illusion.

Der gaaer saaledes, om vi ikke feile, en dobbelt Vexel af Stemninger igjennem den Gjenfødtes Liv, deels en Vexel af saadanne Stemninger, i hvilke han tvivler om Naaden og Gjenfødelsen, og saadanne, i hvilke han er sig disse fuldkommen bevidst — og her vidner den ene Stemningsrække imod den anden som indeholdende en ubegrundet Frygt —, deels en Vexel af saadanne Stemninger, i hvilke han forfærdes af Fortabelsens Mulighed, uagtet han er sig sin Gjenfødelse bevidst, og saadanne i hvilke han overvinder Frygten og Ængsteligheden, og finder Hvile i Tilliden og Haabet; og her vidner den ene Stemningsrække ikke imod den anden; men derfor heller ikke imod den lutherske Theorie, saa at begge Stemningsrækker eller hele den gjenfødte Bevidsthed giver denne Theorie en praktisk Gyldighed, der nøder os til at indrømme den theoretisk Gyldighed, da vi ikke kunne blive staaende ved en Dualisme mellem Theorien og den religiøse Bevidsthed.

At nu en saadan Frygt finder og maa finde Sted, at den ikke er en Illusion, men at den objective Mulighed af den Gjenfødtes Fortabelse maa antages, troe vi, at den hellige Skrift tilstrækkelig bevidner. Vi have allerede omtalt 1 Cor. 9, 27, hvor Apostelen udtaler en Frygt for, at han, som prædikede for Andre, selv skulde blive fortabt. I Romerbrevets 11te Cap. tiltaler Apostelen en Hedning, „en vild Oliequist", som han tænker sig „indpodet i det ædle Olietræ" og „deelagtig i dettes Rod og Fedme", og siger til ham: „Af de oprindelige Grene ere nogle afbrudte ved Vantro, men Du staaer ved Troen; vær ikke overmodig, men frygt! Thi sparede Gud ikke de naturlige Grene,

skal han maaskee heller ikke spare Dig." Som han her synes at fordre Frygt for Fortabelse — thi om Fortabelse, om „Afbrydelse" er her jo netop Tale — af en Gjenfødt, saaledes fordrer han i Almindelighed, ikke af nogen enkelt Klasse af Troende, men af alle Troende, at de skulle arbeide paa deres Saliggjørelse med **Frygt og Bæven** (Phil. 2, 12.) Denne Fordring maa forstaaes, og er ogsaa altid blevet forstaaet som en ubetinget Fordring gjældende for Alle, for alle Tider, for alle Udviklingstrin; og vi skulle **arbeide** med Frygt, altsaa have denne Følelse af Frygt ogsaa i de rolige, fortrøstningsfulde Stemninger, i hvilke den Gjenfødte er vis paa at være stillet i det sande Grundforhold til Guds Naade, vis paa at have Principet til en hellig Charakteerudvikling; thi kun i disse Stemninger, kun under denne Forudsætning kan det rette, velsignelsesrige Arbeide paa Helliggjørelsen tænkes. Og vi **skulle** arbeide med Frygt; Frygten **fordres** af os; men heri ligger dog aabenbart, baade at den ikke tilhører alene de Stemninger, i hvilke der tvivles om Naaden og Gjenfødelsen, Stemninger, som vel desværre ikke kunne tænkes ganske borte, men som skulle bekjæmpes, og at den ikke kan være en Illusion, men kun en Frygt for en mulig Fare. Men at den Fare, som skal befrygtes, ikke er noget Mindre end et Affald, Saliggjørelsens Fortabelse, er indlysende. Hertil ville vi, for ikke at være for vidtløftige eller anføre mindre bevisende Steder, kun tilføie det vigtige Sted Hebr. 6, 4. Om dette mener Dr. Martensen, at det kun kan forstaaes om Opvakte, og vi skulle ikke nægte, at naar de, om hvis Frafald her er Tale, betegnes som „oplyste", som de, der „have smagt den himmelske Gave og ere blevne deelagtige i den Hellig Aand, og have smagt Guds gode Ord og den tilkommende Verdens Kræfter", det da ikke er **nødvendigt**, at tænke paa virkeligt Gjenfødte, eftersom disse Bestemmelser kunne passe baade paa Gjenfødte og Opvakte, ligesom vi heller ikke skulle nægte, at Udtrykket παραπίπτειν er for ubestemt

til at nøde os til at tænke paa Gjenfødtes Frafald; men vi kunne paa ingen Maade indrømme Muligheden af, at de Opvakte, der „falde fra", skulde være udelukkede fra Omvendelse, og vi indsee ikke, hvorledes en saadan Antagelse kan bringes i Overeensstemmelse med den sande og nødvendige Bestemmelse, at „der kunne være flere Opvækkelsesperioder i Menneskets Liv"; thi skal der gjøres en virkelig grundig Forskjel mellem Gjenfødelse og Opvækkelse, da kan man jo ikke forudsætte som nødvendig en indre, væsenlig Continuitet mellem de forskjellige Perioder. Men vilde man sige, at her ikke maa tænkes paa ethvert Frafald, men paa Frafald af særegen Beskaffenhed, da vilde det være ganske vilkaarligt; thi i saa Fald blev det, der gjorde Omvendelse umulig, den med Frafaldet forbundne Synd, og ikke Frafaldet som saadant; men i Texten er der kun Tale om Frafald ganske i Almindelighed. At forklare ἀδύνατον ved „vanskeligt" er ligesaa vilkaarligt, som at forklare det ved „umuligt for Mennesker", (Matth. 19, 26.); thi denne Umulighed vilde jo ikke være noget Særegent for de frafaldne Opvakte, men ligesaavel gjælde med Hensyn til dem, der aldrig havde været „oplyste"; ligesom der i Texten, uden Antydning af en saadan Indskrænkning, ubetinget siges, at det er „umuligt." I Overeensstemmelse med dette Sted maa da ogsaa samme Brevs 10de Cap. 26de V. forstaaes, hvor der siges, at, naar vi synde med fri Villie **efter at have annammet Sandhedens Erkjendelse**, der da ikke er Offer mere tilbage for Synden.

Sammenholde vi nu disse Steder med de tidligere anførte, saa turde det være klart, at Skriften fører os ind i en Antinomie, som uagtet den væsenlige Forskjel dog er beslægtet med den, der i Eschatologien møder os, mellem Nødvendigheden af en almindelig Apokatastasis og Muligheden af en evig Fordømmelse; og som de lutherske Dogmatikere ved at fastholde denne Mulighed hævdede den praktiske, ethiske Interesse, saaledes have de

ogsaa den Fortjeneste i dette Punkt, om end med mindre klar Bevidsthed, at have hævdet den samme Interesse. Derved tænke vi imidlertid ikke paa de Misbrug, som Fanatisme og Letsindighed kunne drive med Læren om Naadens Ufortabelighed, thi Misbrug kan der drives med enhver Lære, og der forudsættes jo netop ved denne Lære, at den Gjenfødte bestandig bekjæmper Syndigheden, saa at **Schleiermacher** med Rette bemærker: „daß wer solchen Vorwand sucht, nicht gegen die Sünde kämpfen will, also gewiß kein Wiedergeborner ist, die ganze Lehre ihn also gar nicht betrifft." Men det synes os, at naar Fortabelsen forudsættes som en Umulighed, den Gjenfødtes Kamp imod det Onde da nødvendigviis taber sin dybeste Alvor; thi da er hans Følelse ved det Ondes Magt deels kun Afskyen for det, deels kun Frygten for Standsninger og Tilbagegange i Udviklingen, for de mere og mere aftagende Syndighedsyttringer paa det tilbageblevne „Fristelsesgebeet", — men som saadan har Frygten aabenbart tabt sin skarpeste Braad — og hans Arbeide paa Saliggjørelsen er da kun Arbeidet paa den fremskridende Udvikling mod det Maal, som ikke kan forfeiles, saa at hvor anstrengt end dette Arbeide kan være, og hvormegen Frygt der end kan være Grund til, det dog altid kun er et Arbeide forbundet med Frygt, og ikke i den Betydning, hvori Apostelen udtaler det, et Arbeide i Frygt og Bæven. Vi fastholde derfor, at der i den gjenfødte Personlighed ikke blot er et „Fristelsesgebeet" tilbage, men at der i dette Gebeet er en endnu ikke tillukket Afgrund, en Fortabelsens Mulighed. — Men herved bliver det nu altsaa Opgaven saavidt muligt nærmere at bestemme og forklare denne Mulighed, navnlig dens Forenelighed med Gjenfødelsens sande Begreb, en Opgave, til hvis Løsning vi kun skulle forsøge at give et Bidrag ved efterfølgende Bemærkninger; hvorimod vi vel tør gjøre Regning paa, at man vil indrømme, at det ikke kan være

Opgaven at gjøre det anskueligt, hvorledes en saadan Mulighed kan blive Virkelighed.

Gjenfødelsen blev ovenfor bestemt som et virkeligt og blivende Princip, som Skabelsen af „en ny Villies- og Characteergrund“, hvorved Menneskets væsenlige Villie bliver Eet med hans virkelige Villie. Men det maa erindres, at denne Enhed, skjøndt den fra en væsenlig er bleven en virkelig, dog ikke er en absolut, en umiddelbar og færdig Enhed, men kun en principiel, en begyndende og vordende Enhed; og det er jo netop Helliggjørelsens Betydning at udvikle den. Helliggjørelsen eller den christelige Charakteerudvikling er ikke blot at ligne ved en Bygning, der opføres paa en Grund, som hverken kan opbrændes eller omstyrtes, om end Bygningen selv lider nok saa Meget ved Ild eller Storm, men som bestandig forbliver uforandret den samme; men meget mere ved en Plante, som med indre organisk Nødvendighed voxer frem af sin Rod og udgjør en organisk Enhed med denne, saa at Rodens Sundhed kan forstyrres ved Sygdomme, der udvikle sig i de øvrige Dele af Planten, ligesom ogsaa Plantens Udvikling er selve Rodens Udvikling og Befæstelse. Saa nødvendigt det er ikke at sammenblande Gjenfødelse og Helliggjørelse, saa nødvendigt er det ogsaa ikke at oversee, at det ved Gjenfødelsen grundlagte Princip mere og mere befæstes under den fortsatte Helliggjørelse, og at Tilnærmelsen til Udviklingens Maal ogsaa er Tilnærmelsen til Principets Urokkelighed, saa at Fortabelsens Umulighed ikke er Udviklingens Udgangspunkt, men dens Endemaal, dens Ideal. Fortabelsens Mulighed er en Mulighed, der bestandig reduceres, tilbagetrænges, men som først er fuldkommen tilbagetrængt, naar den fuldkomne Enhed af den væsenlige og virkelige Villie, af Nødvendighed og Frihed er naaet. Det er ikke tilstrækkeligt, at sætte Muligheden af, at den menneskelige Villie kan bestemme sig imod den guddommelige, den virkelige Villie imod den væsenlige indenfor visse Grændser — som

det iøvrigt vilde være umuligt bestemt at afslikke —; thi da Gjenfødelsen først bliver virkelig ved en Frihedsakt, og Helliggjørelsen er en Villiesudvikling, den frie Villies Arbeide paa Saliggjørelsen, saa falder jo den hele Bevægelse indenfor den frie Villies Enemærker, og den Gjenfødte er sig bevidst at være i Naadestanden ikke blot fordi han har villet det, men fordi han vil det, og skjøndt Villiens Frihed ikke udelukker Nødvendighheden, saa kan den endnu ufuldendte relative Aands Frihed dog kun tænkes som Valgfrihed, saa at man ikke kan sætte Friheden som den, der tildeels skulde endnu være virkelig Valgfrihed, tildeels derimod absolut Eet med Nødvendigheden. Den frie Villies Udvikling er Udviklingen af Frihedens og Nødvendighedens Eenhed, og saalænge Udviklingen varer, er Friheden endnu Valgfrihed, og Nødvendigheden endnu ikkeden absolute, der absolut udelukker Muligheden af sin Modsætning. Der maa ikke blot skjelnes mellem den abstrakte Naturnødvendighed og Frihedens Nødvendighed, men i denne sidste atter mellem den absolute Nødvendighed, der ikke har nogen Mulighed ligeoverfor sig, og som kun tilkommer den absolute Aand og den fuldendte relative Aand, og den vistnok sande og væsenlige, men relative Nødvendighed, den reale Mulighed, der maa realisere sig, men som ligeoverfor sig har en modsat Mulighed, der vel er en virkelig objectiv, men som i Modsætning til den i Ordets fulde Betydning, reale, livsfyldige, og frugtbare Mulighed er at betegne som den abstrakte. Skjøndt nu Gjenfødelsen er den væsenlige Afgjørelse, forsaavidt som Fortabelsens Mulighed, hvilken det er saavel den menneskelige Friheds som den guddommelige Naades Opgave at reducere til en Umulighed, allerede ved selve Gjenfødelsen er reduceret til en abstrakt Mulighed, saa maa Fortabelsen under den Gjenfødtes Kamp og Arbeide paa Saliggjørelsen stedse foresvæve hans Bevidsthed som en „dunkel" Mulighed.

At den her stedfindende Antinomie saaledes er at fatte som

Modsætningen mellem den reale Mulighed eller Nødvendigheden paa den ene, og den abstrakte Mulighed paa den anden Side, troe vi at turde søge en Bekræftelse paa i et Skriftsted, som netop blev benyttet af Calvinisterne som Beviis for Naadens Ufortabelighed, nemlig Matth. 24, 24., hvor det hedder, at der skulle fremstaae falske Messiasser og falske Propheter, som skulle gjøre store Tegn og Undergjerninger, saa at de skulle forføre, om det er muligt, selv de Udvalgte — ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατὸν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς. Calvinisterne oversatte: „saa at de skulde forføre de Udvalgte, hvis det var muligt", og Lutheranerne modsagde ikke denne Fortolkning, men forsvarede sig med deres eiendommelige Begreb om Udvælgelsen. Der ligger imidlertid i εἰ δυνατὸν, saa lidt som i det danske „om muligt", en Betegnelse af, at Betingelsen antages i Modsætning til Virkeligheden; og paa den anden Side kan man heller ikke forklare Stedet saaledes, at her slet ikke skulde være nogen Antydning af Forførelsens objective Mulighed eller Umulighed, nemlig ved at forklare ὥστε ved „forat" og εἰ δυνατὸν som de falske Propheters Tanke; thi skjøndt ὥστε kan betegne Hensigten, saa betegner det dog almindeligst Følgen, og i al Fald er den objective Mulighed af Forførelsen udtalt i det Foregaaende, og den, der ikke betragter hine Ord aldeles isolerede, vil derfor neppe forklare dem anderledes, end vi have gjort. Det hedder nemlig i det 22de Vers: „Dersom disse Dage ikke bleve forkortede, da blev intet Menneske frelst; men for de Udvalgtes Skyld skulle disse Dage forkortes." At tage πᾶσα σάρξ i en saa indskrænket Betydning, at det ikke skulde omfatte de Udvalgte, og forklare διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς efter Typen af Abrahams Underhandling med Gud om Sodomas Ødelæggelse (1ste Mosebog 18de Cap.) er upaatvivleligt stridende mod Textens Ord og en vilkaarlig Indlæggelse af hvad der hverken er antydet i Udtrykket eller i Sammenhængen; tvertimod vil det sikkert for Enhver, der ikke forud er indtaget, være klart

af Sammenhængen, at der her er Tale om en Fare for de Udvalgte. Men om denne Fare hedder det nu altsaa paa den ene Side, at den er mulig, og paa den anden Side hedder det: „hvis den er mulig", hvilket vi ikke kunne forstaae anderledes, end at der er en objectiv, men reent abstrakt Mulighed af de Gjenfødtes Fortabelse, eftersom det aabenbart ikke er Fortabelsen, men selve dens Mulighed, der her sættes som hypothetisk, uden dog at benægtes.

Spørges der nu, hvilken den Synd er, som bevirker den Gjenfødtes Fortabelse, da er det aabenbart, at et saadant absolut Affald fra Naadestanden maa tænkes, om vi saa maa udtrykke os, ikke saa meget som en **Falden** men mere som en **Træden** ud af Naadestanden; den Gjenfødte, der med fri Bevidsthed er traadt ind i, og med fri Bevidsthed er i Naadestanden, kan kun komme ud af denne ved at føres ind i en Crisis, i hvilken han med fri Bevidsthed støder Naaden fra sig og skiller sig fra Guds Kjærlighed, som er i Christo Jesu. Saadanne Ord have vistnok noget saa Frastødende, at Enhver ved dem uvilkaarligt faaer en Følelse af det Utænkelige i, at den Gjenfødte skulde vælge det Ondes Rige for Guds Rige; men dette er kun den ene Side af Sagen; den Gjenfødte har og maa have under sit Arbeide paa Saliggjørelsen en Frygt og Bæven, som nærmest og overveiende er en Frygt for at føres ind i en saa rædselfuld Crisis, men dernæst ogsaa den derfra uadskillelige Frygt, som beroer paa, at han ikke kan være absolut sikker paa sig selv, paa sit eget Valg i en saadan Crisis. Det er dette, der giver enhver Synd, enhver ny Fristelse saa stor og alvorlig Betydning for ham, at han ved at give efter og lade sig hilde føres henimod denne Crisis, at han er sig bevidst at have i sit Indre en, som vi før sagde, endnu ikke tillukket Afgrund, gjennem hvilken han endnu er udsat for dæmoniske Inspirationer. Men hvad der gjør denne Synd saa rædselfuld, at den nemlig maa skee med fuld Bevidst-

hed, det er ogsaa det Beroligende. — Ved en saadan med fuldkommen fri Bevidsthed foretagen Bortstøden af den engang modtagne Naade vil man ikke kunne undlade at tænke paa **Synden mod den Hellig Aand**, Matth. 12, 32, og vi troe med Rette at kunne paastaae deres Identitet. Thi naar den Gjenfødtes Udtræden af Naadestanden kun kan tænkes som den største og og frygteligste af alle Synder, saa betegnes jo ogsaa Synden mod den Hellig Aand som **det Ondes Ideal**, naar den siges aldrig at skulle forlades, hverken i denne eller i den tilkommende Verden, medens **alle** andre Synder skulle forlades Menneskene. Men om denne Synd har man meent, at den, fordi den er „det Onde paa sit abstrakte Høidepunkt", skulde „føre ud over Grændsen, der er afstukken for den menneskelige Syndighed", saa at der i den menneskelige Verden kun kunne findes Tilnærmelser til, „en Retning henimod dette Ugudelighedens Extrem". (Dr. H. N. Clausen, Fortolkning af de tre første Evang. Pag. 375.) Vi kunne imidlertid ikke forene dette med Christi Ord, at al Synd skal forlades **Menneskene**, men at Bespottelsen mod Aanden ikke skal forlades **Menneskene**; thi derved sættes denne Synd iblandt de menneskelige Synder, de menneskelige Muligheder. Christus kunde vel advare Menneskene mod en Synd, der kun tilnærmelsesviis kunde begaaes, men han kunde ikke sige, at den ikke skulde forlades Menneskene, naar de kun tilnærmelsesviis kunde gjøre sig skyldige i den, og enhver Tilnærmelse skulde forlades. Vi sætte derfor denne Synd indenfor Grændsen for den menneskelige Syndighed og spørge kun, om den er mulig indenfor eller udenfor Naadestanden. Naar man mener, at den kun kan tænkes som mulig udenfor Naadestanden, hos de endnu Uigjenfødte, som den stedse fortsatte Modstand mod Naaden og den sig heraf udviklende fuldkomne Forhærdelse og Uimodtagelighed for Naaden, saa synes denne Mening os ikke at stemme med Christi Udsagn

om denne Synd. Vi ere nemlig fuldkomment enige med Dr. Martensen deri, at „saalænge der er en Tid, maa Omvendelse være mulig" for den Uigjenfødte, og altsaa ogsaa Tilgivelse, saa at Omvendelse og Tilgivelse kun kunne blive umulige ved „selve Tidens og Historiens Ophør", ved hvilken „de indre og ydre Virkeligheds-betingelser for Udviklingen af Omvendelsens Mulighed" ophæves. Men heraf følger, at ligesaa lidt som vi kunne sætte den utilgivelige Synd mod den Hellig Aand i Modstanden som saadan, ligesaa lidt kunne vi sætte den i den fortsatte Modstand, da denne aldrig udvikler sig til en absolut Forhærdelse. Men Christus siger aabenbart ikke, at al Synd uden nogen Undtagelse er i og for sig tilgivelig, men at der derimod er en terminus peremptorius, udenfor hvilken ingen Omvendelse og Tilgivelse kan blive virkelig. Tvertimod siger han udtrykkelig, at der er een Synd, som er utilgivelig, medens alle andre Synder kunne tilgives, altsaa at der er een Synd, som, naar den eengang er begaaet, paa Grund af sin fra alle andres forskjellige Natur absolut udelukker Muligheden af Omvendelse og Tilgivelse; ja han forudsætter endogsaa, at den er mulig i det nærværende Liv, idet han siger, at den hverken skal tilgives i denne Verden eller i den tilkommende. — Naar nu denne ene utilgivelige Synd bestemmes som Bespottelse imod den Hellig Aand, da er det for det Første klart, at der ikke tænkes paa en Bespottelse hos Saadanne, for hvem den Hellig Aand kun er et Navn, men derimod hos Saadanne, der kjende den af indre Erfaring, der have „smagt den himmelske Gave og ere blevne deelagtige i den Hellig Aand;" men dernæst kunne vi ikke heller tænke os den hos Saadanne, der kun som Opvakte ere blevne „deelagtige" i den Hellig Aand; thi som disse kun have en ufuldstændig, relativ Deelagtighed i Aanden, saaledes synes de kun relativt, tilnærmelsesvis at kunne begaae denne absolute Synd,

og da de endnu ere udenfor Naadestanden, og deres Modstand derfor, skjøndt Naaden og Aanden ikke er dem noget blot Ydre og Fremmedt, dog væsenlig gaaer ud paa, vedblivende at holde dem udenfor sig, saa synes deres Modstand væsenlig at maatte sættes i Klasse med „Bespottelsen*) mod Menneskets Søn." De have kun været Gjenstand for den forberedende Naades Virksomhed, og denne kan ikke have udtømt alle sine Muligheder, men vedbliver at virke dragendeog opdragende, og vi maae derfor fastholde, at den Uigjenfødtes Omvendelse er mulig, saalænge der er en Tid.

Synden mod den Hellig Aand er derfor kun mulig indenfor Naadestanden, hos dem der ere i Sandhed deelagtige i Aanden, virkeligt optagne i Aandens Samfund, men maa hos disse naturligviis tænkes som det fuldstændige Brud med Naaden, den fuldkomne Udtrædelse af Naadestanden, der gjør al Omvendelse umulig, fordi den forberedende Naade aldrig kan aabenbare en større Magt, end der allerede er aabenbaret af den iboende Naade. Vi ere derfor enige med de gamle lutherske Dogmatikere, forsaavidt de kun hos de Gjenfødte finde Muligheden af denne Synd, og vi kunne tilegne os Ovenstedts Ord: „Peccatum in spiritum sanctum est in homine regenito, satis „illuminato, satis convicto ac libero, veritatis divinæ evi-

*) Hvis Dr. Clausens Forklaring (ans. Skrift Pag. 374) er rigtig, da have vi ikke Ret til at tale om Bespottelse, men kun om en „Talen imod" Menneskets Søn; men det vilde dog være høist forunderligt, om Evangeliets Forfatter, efter at have brugt Udtrykket εἰπεῖν λόγον κατὰ til at betegne et nyt, fra βλασφημεῖν forskjelligt Begreb, umiddelbart efter skulde have brugt det samme Udtryk som identisk med βλασφημεῖν, hvor det netop kom an paa at betegne Modsætningen. Som εἰπεῖν λόγον κ. τοῦ πνεύματος forklares ved ἡ τοῦ πν. βλασφημία i V. 31, saaledes maa εἰπ. λ. κ. τοῦ υἱοῦ subsumeres under πᾶσα βλασφημία i samme V.

„denter cognitæ et in conscientia approbatæ, plena volun-„tate, proæretica, malitiosa —, abnegatio, abnegatæ impug-„natio et impugnatæ blasphematio;" hvorimod vi efter det tidligere Udviklede ikke tilegne os den Bestemmelse, han tilføier efter malitiosa, nemlig: „finaliter perseverans, *proptereaque* „irremissibilis."

Vi sætte saaledes Affaldet fra Naadestanden og Synden mod den Hellig Aand som identiske, som **det Ondes Ideal**, i hvis Natur det netop ligger, at dets Realisation først, naar det Gode har vundet den væsenlige Seier, bliver en Mulighed, men derfor ogsaa kun en abstrakt Mulighed. Som Diævelen først aabenbares i sin fulde Betydning, først bliver Antichristen ved Christi Aabenbarelse og Seier, og kun kan udvikle sin hele Verdensmagt i Kampen med det realiserede Guds Rige, saaledes aabenbares det Onde i den Enkelte først i sin hele Idealitet, naar Christus ogsaa i ham har overvundet Verden; thi Dette er den Forbandelse, som hviler over det Ondes Rige, at det overalt maa aabenbare sin negative Natur, at dets Udvikling er knyttet til Guds Riges Udvikling, og at det derfor kun kan vinde en ny Potens i sin Udvikling, ved at dets Impotens bliver aabenbar, saa at det kun kan stige ved at falde. Den evige Fortabelse er derfor ved Forsoningen og Guds Riges Stiftelse reduceret til en abstrakt Mulighed, skjøndt ikke til en absolut Umulighed, selv ikke for de Gjenfødte; men den er endnu mulig, for de Uigjenfødte som den fortsatte Modstand, der vel ikke i og for sig gjør Omvendelsen og Tilgivelsen umulige, men hindrer dem i at blive virkelige, og for de Gjenfødte som Synden mod den Hellig Aand, der i og for sig absolut udelukker Omvendelsens og Tilgivelsens Mulighed. Kampens Resultat er ikke det absolut sikkre, fordi Gud har gjort Fortabelsen mulig ved at skjænke Mennesket Friheden, og Friheden mulig ved at be-

grændse sin Almagt; men i sin Overmagt kjæmper han imod det Ondes Magt for de Uigjenfødte og med de Gjenfødte, og disse kunne vel ikke have den absolute Vished uden Frygt og Bæven for „Fortabelsens dunkle Mulighed," men de kunne kjæmpe med den fuldeste Haabsvished, fordi de kjæmpe under den guddommelige Magts og Viisdoms Skjold.

IX.

Betragtninger over F. C. Baur: Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. Tübingen 1852.

Af

V. J. Fog,

Sognepræst i Næstelsøe og Mogenstrup.

Den Gjenstand, som ovennævnte Skrift har taget sig til Behandling, maatte i og for sig henvende Opmærksomheden paa det, som en Fremstilling af de forskjellige Maader, hvorpaa Kirkehistorikerne fra de ældste indtil de nærværende Tider have forsøgt at løse deres Opgave. Men Interessen forøges ved den Side, hvorfra denne Oversigt over de ledende Tanker ved Kirkehistoriens Behandling her udgaaer. Saalænge de kritiske Undersøgelser, hvorfra den mythologiserende eller idealogiserende Retning i Theologien, iblandt hvis Coryphæer Dr. Baur tælles, tage deres Udgangspunkt, have bevæget sig om Kirkens Stiftelses Tid og de nærmest paafølgende Aarhundreder, have de havt et temmeligt frit Raaderum, idet de om de saa længst svundne Tider kunde gjøre Paastande gjældende, der kun kunde mødes ved en modsat Kritik, men ikke let vilde komme til at støde sammen med en mere umiddelbar Anskuelse, som dog tilsidst bliver den Prøvesteen,

paa hvilken enhver historisk Betragtning maa kunne holde sig. Vakte det end Forundring hos dem, der i Historien ønske levende virkende Mennesker, hvis Trang og Længsel, hvis Motiver og Drivefjedre, om end modificerede i Tiden, dog væsentligt blive de samme, at see Folkene under den romerske Culturs høieste Udvikling fremstillede som Drømmevæsener, der, som det hedder, lagde deres Tanker ind i Forestillingens Form og saae det udenfor sig i objective virkelige Skikkelser, der kun havde Tilværelse i deres egne Drømme; maatte det end mere undre at høre, hvorledes Dialectiken opbød al sin Kunst for at bestemme Dogmer, hvis egentlige Indhold laae paa et ganske andet Punkt, end det, hvorom Forhandlingerne dreiede sig, uden at Nogen fik Øinene op herfor: saa fandt dog denne Anskuelse, saalænge der handledes om fjerne Tider, lettere Indgang, begunstiget af Nyhedens Interesse og den Tilfredsstillelse, det maatte være for den menneskelige Hovmod, at see sin Autonomi promulgeret, skulde det end vise sig siden, at denne Selvlovgivning dog ikke havde mere at sige, end at de ei blot stode Fare for, men næsten havde Vished om, at de selv dreves og førtes af en ubevidst Idee, saa at de maatte vide, at de levede og døde for Interesser, hvilke, seete i en senere Tidsalders Lys, vilde vise sig at være ganske andre eller endog de modsatte af dem, som de formeente sig at tjene. Thi det vilde dog være altfor vilkaarligt netop at undtage sin egen Tidsalder for de Vilkaar, som de tidligere have været underkastede. Anderledes stiller Sagen sig, naar Undersøgelsen føres igjennem Historiens Perioder til den nærværende Tid, naar det ikke gaaer an, at lade Scenen foregaae bag de Slør, gjennem hvilke Aandeverdenen undertiden bliver fremstillet paa Skuepladsen; men Tæppet maa rulles heelt op, og Tilskuerne kun give deres Bifald til den Fremstilling, hvori de gjenfinde et med deres eget harmonerende, for dem forstaaeligt Liv. Det kunde vel synes, at Strauss har opfyldt denne Fordring i sin Dogma-

tik, i hvilken han har gjennemført Dogmets Udvikling i Tidernes Løb. Men indrømmes det, at dette ikke er skeet uden Flid og Skarpsindighed, saa maa det igjen indrømmes, at Strauss ikke har løst sin Opgave, forsaavidt han gjennem Dogmets saakaldte Opløsning har villet bane sig Vei til den Opfattelse, som har aabenbaret sig for ham som den sande. Meget mere vil den hele Udvikling af Dogmet efter hans Fremstilling vise sig som en langt udspunden Daarskab, over hvilken han udøser sit kolde Bad, at de, der kunne helbredes, som med eet Slag kunne faae Øinene op for hans ene frigjørende Lære. Anderledes kan den Haan ei heller forklares, hvormed han er saa rundhaandet imod de kirkelige Theologer. Vare nemlig disse i det Væsentlige paa rette Vei, var det Sandheden, de foredrog, kun i en underordnet Form, da maatte Forhandlingen med dem naturligt blive en ganske anden. Istedetfor den bittre Ironi maatte den velvillige Humor, hvormed den modne Mand skuer Ungdommens Bestræbelser, være den Stemning, hvoraf hans Skrift bar Præg. Men det er aabenbart ved Gjennemlæsningen af Fremstillingen og Kritiken over saavel den hele christelige Lærebygning, som hvilketsomhelst enkelt Dogme, at her ikke en Udvikling, men en Modsætning finder Sted, og ikke Modsætningen mellem Form og Indhold, det Fuldkomne og det Ufuldkomne, men den alvorligere mellem Løgn og Sandhed. Det er dog sandeligt ogsaa utroligt, om Bekjendelsen af Gud Fader Skaberen og Fornægtelsen af Skabelsen, Bekjendelsen af en nøie bestemt historisk Forløser og Benægtelsen af Menneskets Trang til Forløsning, den udtrykkelige Bekjendelse af Sjælens Udødelighed og Legemets Opstandelse og den ligesaa bestemte Paastand om Individets Forkrænkelighed væsentlig skulde være Eet eller kunde udledes af samme Kilde. Det Skridt, som senere Efterfølgere af Strauss siges at have gjort, idet de have sat sig i bestemt Fjendskabs-Forhold til al Religion, behøvede saaledes i Virkeligheden ikke at gjøres, og

det er med Urette, at man berøver Strauſs ſelv Æren derfor. Den pantheiſtiſke Verdensanſkuelſe, for hvilken den ſkarpe Modſætning mellem Sandt og Falſt ikke vel vil beſtaae, og Erindringen af Hegels Lære om det Virkeliges Fornuftighed har bevæget ham til at ſætte Udviklingens Etiquette iſtedetfor Kampens Banner paa ſin Fremſtilling, men man mærker ſtrax, at det hermed ikke er Alvor, og den egentlige Mening udtaler ſig ſtrax fra Begyndelſen ſaa beſtemt, at ingen med Rette kan være bleven ſkuffet ved et falſt Skilt. Der findes her kun Kritik og Opløsning, og naar Strauſs i Fortalen giver Haab om et ſmalt Stykke tiloversblivende Land, da trækker dette ſig under Udviklingen ſammen til Liniens ene Dimenſion, paa den anden Side af hvilken først den ſædelige Impuls og den ſamme Tilfredsſtillelſe for Gemyttet, ſom den Troende fandt i ſit kirkelige Credo [1]), og ſom Strauſs lover den Vidende, maa være at øſe, en Impuls og en Tilfredsſtillelſe, ſom han i ſin reen negative Stræben fremdeles er og vil blive os ſkyldig. Strauſs gjør ei heller Fordring paa at være eller gjælde for Chriſten. Skulde det lykkes de Overfromme, ſom han udtrykker ſig, at udelukke ham og hans af deres Kirke, da vilde han anſee dette for en Vinding [2]). Anderledes forholder det ſig derimod med Forfatteren af det Skrift, ſom her anmeldes. Dr. Baur vil aabenbart ſtaae paa Kirkens Grund. Han indigneres ved den Tanke, at Kirken, der engang var Verdens første Magt, nu ſkulde være degraderet til den anden [3]). De tilbagelagte Trin i Kirkens Hiſtorie ere ham vel ikke den hele og fulde Sandhed, men Momenter af ſamme, gjennem hvilke Ideen i dens Udviklings Gang maa gaae, ſom Bevidsthedsformer, der først maae være udlevede, for at man kan ſtilles fra dem med den Bevidſthed, at være bleven moden for en høiere [4]). Han anerkjender en evigt blivende

[1]) Strauſs Dogm. pag. 353. [2]) ſ. St. pag. 356.
[3]) Baur Epoch. pag. 242. [4]) ſ. St. pag. 264.

Grundvold for Kirken, hvorpaa den efter Udskillelsen af alle materielle og forgjængelige Bestanddele kan begynde en aandeligere og uforgjængeligere Bygning[1]). Men denne Grundvold er ham imidlertid ikke Jesus. Christus igaar og idag den samme (Hebr. 13, 9); og han kan ingenlunde anerkjende den Bestemmelse, at den er Løgneren, som nægter, at Jesus er Christus (1 Joh. 2, 22); thi dette er for ham et væsentligt Tidens Fremskridt, at dens Bevidsthed ikke mere er skikket til at finde sig tilrette med den Dogmets Form, i hvilken Christi Person anskues som den fuldkomment adæqvate i sig afsluttede Eenhed af det Guddommelige og det Menneskelige[2]). Det vilde unægteligt have været ulige interessantere og lærerigere, at have seet dette Fremskridt udviklet i en virkelig fuldstændig Kirkens Historie end i et Skrift, der atter kun er Kritik. Imidlertid er det til et positivt Resultat Forfatteren sigter. Det er for at udfinde den levende Idee og Tanke i Kirkens Udvikling, hvilke han savner hos alle tidligere Kirkehistorikere, at han har paataget sig at underkaste deres Skrifter sin Undersøgelse og Kritik, og han slutter ikke uden at paavise os Ideen, som Forgjængerne i deres Mørke ei have faaet Øie paa, men som i Fremtiden skal være Grundlaget for al sand Kirkehistorie. Baurs Udvikling falder i syv Afsnit: 1) Den gammel-katholske Anskuelse af Historien, hvis Repræsentanter ere Eusebius og hans Efterfølgere; 2) Reformationen og dens gammel-protestantiske Anskuelse, repræsenteret i Magdeburger-Centurierne; 3) Modsætningen til Centurierne fra katholsk (Cæsar Baronius) og protestantisk Side (Arnold); 4) den successive Overgang fra den dualistiske Verdensanskuelse til den historiske Udviklings Begreb (Weismann, Mosheim, Semler, Walch); 5) Den pragmatiske Methode i Historieskrivningen (Schröckh, Spittler, Planck, Henke); 6) Bestræbelsen for objectiv Historie-

---

[1]) Baur Epoch. pag. 161. [2]) s. St. pag. 261.

betragtning (Marheineke, Neander, Gieseler, Hase); endelig 7) Resultater og Antydninger. Det er naturligviis i de sidste, at Baurs Anskuelser fornemmelig lægge sig for Dagen; men da disse dog trække sig igjennem hele Skriftet og ikke tilfulde ville kunne opfattes uden Kjendskab til dette, som ikke kan formodes at være i Fleertallet af dette Tidsskrifts Læseres Hænder, er det nødvendigt at give en sammentrængt Fremstilling ogsaa af de nævnte Afsnit, hvori Baur behandler de forskjellige Epocher i den kirkelige Historieskrivning. Vi haabe ogsaa, at en saadan Fremstilling ikke vil være vore Læsere ukjær, da de derved ville gjøre et foreløbigt Bekjendtskab med Heelheden af dette ikke umærkelige Skrift. Ved denne Gjengivelse ville vi muligst bruge Baurs egne Ord og afholde os fra alle Reflexioner og Bemærkninger, for derefter at have et fast Grundlag for de Betragtninger, som dette Skrift har givet os Anledning til at anstille, og som det var os om at gjøre at udtale.

1. Eusebius er Kirkehistoriens Fader; thi om han end har havt Forgjængere (Hegesippus), er han den første, der har arbeidet efter en universel Plan. Levende paa en Tid, da Kirken under Constantin havde tilkjæmpet sig Seiren i den romerske Verden, skuer han fra dette Standpunkt tilbage paa de gjennemstridte Kampe. Han tager sit Udgangspunkt fra Guds Menneskevordelse i Christo. Men da Logos er bleven Menneske for at forkynde τὸ σωτήριον δόγμα, saa beroer alt paa den rene og uforfalskede Vedligeholdelse af den af Christus og Apostlene overleverede Lære, og det bliver derfor en Hovedopgave at paavise denne i den sande Række af Apostlenes Efterfølgere. Som han saaledes udgaaer fra Dogmet, er den dogmatiske Interesse ogsaa fremherskende under hele Udviklingen. Da den sande Lære imidlertid eengang er given i Christi og Apostlenes Forkyndelse, kan der kun fremkomme en Historie ved den Modstand, denne maa lide. Men ligesom Christendommens Princip er et over-

menneskeligt, saaledes maa ogsaa Modstanden reise sig fra et overmenneskeligt Princip, nemlig Djævelen. Denne søger baade ved Magt, i de udvortes Forfølgelser, og ved List, idet han opvækker Kjætterier, at bekjæmpe Kirken. Ved denne Betragtningsmaade viser den gammelkatholske Opfattelse af Historien sig som en **dualistisk Verdensbetragtning.** Som Kirken er grundet paa et Under, saa gjentager sig Underet paa alle Punkter. I Kirkens Kamp mod Djævelens Vold og Rænker griber Guds styrende Haand allevegne ind og aabenbarer sig ved de Belønninger og Straffe, der tildeles, som ofteſt umiddelbart og øieblikkeligt, dem, der enten have stridt for eller imod Kirken. Fra Herodes's og Pilatus's Endeligt til Diocletians og Galerius's sees Guds Straffedomme over hans Kirkes Modstandere, og mortes persecutorum bliver et staaende Thema for denne historiske Anskuelse. Paa den anden Side skildres med de lyseste Farver de, hvilke det guddommelige Forsyn har udkaaret til sine Yndlinge, og den nye Løn, de have at høste for deres fromme, Gud velbehagelige Vandel. I denne Betydning stilles da Keiser Constantin i Slutningen af Eusebius's Kirkehistorie i et Lys, hvori han overstraaler alle andre Dødelige. Saaledes afrunder hans Historie sig til et sluttet Heelt. Med Constantin er Christendommen i sin umiddelbare Eenhed med det romerske Rige bleven herskende Statsreligion, og den hierarchisk organiserede Kirke bleven Middelpunktet i den hele Statsregjering. Maalet er naaet, hvor hans Historie slutter, og den hierarchiske Interesse bliver det Hovedsynspunkt, som den christelige Kirkes Historieskriver fra ham af har at fastholde. Da Eusebius saaledes eengang for alle har bragt den af ham beskrevne Tid til Afslutning, har ingen af hans Efterfølgere forsøgt at give en ny Skildring af dette Tidsrum. De fortsætte kun derfra, hvor han maatte slutte, og fortælle kun hvad der efter hans Tid har tildraget sig i Kirken som ogsaa videværdigt. I den latinske Kirke tog tidlig Historie-

skrivningen en mere praktisk Retning. De første latinske Historieskrivere epitomerede kun Grækerne til Underviisningens Brug, og de senere Krønikeskrivere søgte kun i Fortiden en Tilknytning til det af dem selv eller i deres nærmeste Tid Oplevede. Dertil identificeerede man i Middelalderen ligefrem, som de isidorske Decretaler vise, Fortid og Nutid, og troede kun at have det Nutiden Tilhørende i sin sande historiske Betydning, naar man havde givet det Charakteer af en Tradition fra Fortiden.

2. Er det eiendommeligt for den katholske Opfattelse væsentligt at betragte Kirken som adæqvat med sin Idee, saa at Historien kun viser, hvorledes den i Kirken immanente Sandhed bestandigt realiserer sig i større Omfang og kommer til almindeligere Anerkjendelse, saa seer den protestantiske Anskuelse derimod et dybt Brud mellem det Oprindelige og det senere Fremkomne. Dette er Betydningen af det protestantiske Skriftprincip, at der fra den umiddelbart givne Kirkens Tilstand gaaes tilbage til Oprindelsen, for deri at paavise Ideen og derfra at oplyse, hvorledes den romerske Kirke havde fjernet sig fra denne. Men hvor fast man meente sig at staae paa Skriftens Grund, maatte det dog være af Vigtighed at vise, hvorledes det indtagne Standpunkt ikke var noget absolut nyt, men hvorledes der midt i Tidernes Mørke altid dog havde været enkelte Vidner, som havde bevaret Bevidstheden om Sandheden levende fra Periode til Periode. Denne Interesse søgte Matthias Flacius at tilfredsstille ved sit i Aaret 1556 udkomne Skrift Catalogus testium veritatis. Hvormeget man imidlertid søgte at forøge Antallet paa disse Sandhedsvidner, hvorved man forstode dem, der ogsaa under Katholicismen havde næret luthersk Anskuelse, maatte det dog vise sig, at dette var ringe, og at Kirken i sin Heelhed havde undergaaet en bestandig Forandring, hvorved den var afveget fra sin Oprindelse. Det var for at oplyse dette, at Matthias Flacius med flere Theologer paatog sig at fremstille Kirkens Historie gjennem

de svundne Aarhundreder, og de magdeburgiske Centurier udkom i 13 Foliobind fra 1559—1574. Heri ligger nu den Anskuelse til Grund, at Kirkens Historie kun tager den Gang, at det bestandigt bliver dunklere og mørkere i den. Og Midtpunktet i Mørket er Pavedømmet, der ikke er hidført ved Omstændighedernes Magt, men ifølge en tidlig lagt Plan hos de romerske Biskopper. Mod alt, hvad der fra gammel Tid var anført for at begrunde Pavens Forret, reises en grundig og duelig Kritik, saaledes selv imod Peters Primat og især hans Episcopat i Rom. Derimod tages Alt til Indtægt, hvad der kan bringe Skjændsel over Pavedømmet. Det er det mysterium iniquitatis, hvorom der tales i Joh. Aab. 17, og dets Seir skriver sig fra den Tid, Kongemorderen den skjændige Phocas, Pavernes Ligemand, gav Bonifacius den 3die en oekumenisk Biskops Værdighed. Sagnet om Pavinde Johanne gribes villigt og finder Tiltro, da det giver Anledning til at fremstille den romerske Kirke som den store Hore. Overalt hvor den romerske Kirke seer Lys som i Gregor VII, see de protestantiske Forfattere lutter Mørke. Vi have her atter den **dualistiske Anskuelse** og saa gjennemgribende, at den grændser nær til Manichæisme. Thi strakte efter den katholske Opfattelse Djævelens Magt sig kun til Kirkens Grændser, idet han hindrede og modstod dennes Seir, saa har han efter den gammel-protestantiske Opfattelse fundet Indpas i selve Kirkens Skjød, hvor han har oprettet og fremmet Antichristens Rige. Iøvrigt ligner den gammel-protestantiske Anskuelse i al sin Modsætning den katholske. Det er Dogmet, hvorom det er at gjøre, og dette fremsættes strax i den første Centurie i Jesu og Apostlenes Lære, hvori den lutherske Dogmatik gjenfindes med alle sine Bestemmelser og Definitioner. Den senere Udvikling er i Grunden kun en bestandig videre gribende Forvanskning. Ganske som hos de katholske Historieskrivere betragtes Kjætterierne som Djævelens Værk, men da enhver senere Kirkelærer i eet eller andet

Punkt er afvegen fra den rene evangeliske Lære, have de protestantiske Historikere maattet opgive den strænge Consequents og indrømme, at der selv hos rettroende Lærere kan findes Pletter og Mangler, og saaledes reddes Orthodoxien for de 5 første Aarhundreders oecumeniske Synoders Beslutninger.

3. De magdeburgiske Centurier fik deres Gjensvar fra katholsk Side i Cardinalen Cæsar Baronius's Annales ecclesiastici, et ved den udholdende Flid, hvormed det er bragt tilveie, lige grandiøst Værk. Den stolte Kirkefyrste vil undgaae Skinnet af, at Polemiken mod Protestanterne har fremkaldt hans Arbeide. Dog træder denne tydeligt nok frem. Selve Titelen Annales skal vise, at det ei blot som Centurierne er Aarhundredernes Historie, men Kirkens Vidnesbyrd fra Aar til Aar. Den store Nøiagtighed i det Enkelte skal give Tiltro til det Hele, og saaledes optages som utvivlsom Kjendsgjerning, hvad den protestantiske Critik har gjort mere end tvivlsomt, f. Ex. Peters 25 aarige Episkopat i Rom. Det gjælder i Særdeleshed at vise, hvorledes Pavens Primat til alle Tider er blevet anerkjendt. Hvad Historien vidner herimod, er Grækernes eller Hæretikernes Forfalskninger. Imod Protestanternes Fremstilling af Paven som Antichrist siges, at det er, som om Een vilde tage en Konges Billede sammensat af kostbare Stene og opløse det og derefter af de samme Edelstene danne det afskyeligste Billede af et Uhyre og nu paastaae, at det var hiint ædle Billede af Kongen. De samme Kjendsgjerninger anvendes til at bevise det Modsatte. Saaledes tager Baronius af Kirkens Forstyrrelse i det 10de Aarhundrede Anledning til at paapege, at Kirkens allermeest viser sin guddommelige Indstiftelse og Bevarelse derved, at den ei, som vi see ved de jordiske Stater, fortabes selv ikke ved dens Styreres Slethed.

Saaledes staae de katholske og protestantiske Paastande skarpt imod hinanden, og saavist som den katholske Kirke ei kan forlade

sit Traditionsprincip, kan den ikke give nogen anden Fremstilling af den kristelige Kirke end den, for hvilken Baronius er den klassiske Repræsentant. Men den protestantiske Kirke maa faae Øinene op for det Partiske og Eensidige i den Opfattelse, hvorefter i hele Pavedømmets Historie kun sees Djævelens og Antichristens Værk, og den er derfor istand til et Fremskridt.

Efter et Værk som Centurierne kunde man ei vente sig noget større kirkehistorisk Arbeide i den nærmeste Eftertid og denne var tilmed saa optagen af den dogmatiske og polemiske Interesse, at den ikke kunde offre Kirkehistorien nogen større Flid. Men endelig maatte man trættes af den lidenskabelige og ufrugtbare Polemik. Pietismen var Reactionen imod den, og fra den udgik Gottfried Arnolds „unpartheische Kirchen- und Ketzergeschichte," udkommen 1699. Ligesom Centuriernes Forfatter er det ikke den umiddelbare objective Interesse, der gjør Arnold til Historieskriver, men Mødbydeligheden for de bestaaende kirkelige Forhold og Tilstande i hans Tidsalder. Træde Centurierne fjendtligt op mod hele den katholske Udvikling, da er Arnold endnu heftigere mod hele den orthodoxe Kirke, saavel den protestantiske som den katholske. Overalt seer han kun Partilidenskaber, Forkjættringssyge, Ordkjævlerier, Herskesyge og Hykleri, og det ikke mindre hos det protestantiske Ministerium end hos det katholske Clerefie. Selv Luther har ved sin Heftighed fordærvet, hvad hans Fromhed og Ydmyghed i Begyndelsen havde oprettet, og Melanchton har ført den ufrugtbare, kun til Kjævleri tjenende Scholastik tilbage. Det er alene til den apostoliske Tidsalder, at Arnold skuer tilbage som Fromhedens og sand Christendoms, der vækker hans Længsel. Der er en uendelig Monotoni i denne Historie. Bestandigt de samme Klager over den samme Fordærvelse, „denn es sind andere Personen und einerlei Aufzüge." Klagen gjælder ikke som i Centurierne, Fordunklingen af Læren om justificatio per solam fidem, men Kirkens hele Dogmatisme; thi det er

Mangelen paa sandt christeligt Liv, hvorover der klages. Men jo mere Arnold savner dette hos de orthodoxe Lærere, desto mere tilbøielig er han til at finde det hos Kjætterne. Blot det at Nogen har været forfulgt af de Orthodoxe, er ham et Vidnesbyrd om, at han har været bedre Christen end de. Thi den egentlige Gjenstand for Arnolds Historie er at vise, hvilke gode og hvilke slette Christne der have været. Man seer saaledes, hvorledes den subjective Interesse behersker Alt, og hvorledes Arnold, idet han har forladt ethvert objectivt Standpunkt, netop betegner det som Historiens Indhold, hvorom Mennesker mindst kunne dømme.

4. Arnolds Skrift fremkaldte en Række Modskrifter, for hvis Forfattere det var let at vise, hvorlidet det besad den Upartiskhed, hvorpaa det gjorde Fordring. Men Beskjæftigelsen med det maatte gjøre opmærksom paa, hvor let det var, at vende de Vaaben, som hidtil vare brugte imod Katholikerne, imod ethvert Kirkesamfund selv, og den maatte lede til en mildere, roligere, med Historiens Værdighed mere passende Tone. Denne repræsenteres først af Tübinger Theologen C. E. Weismann i hans i 2 Qvartbind 1718 og 1719 udkomne Kirkehistorie (ad juvandam notitiam regni Dei et Satanæ cordisque humani). Antyder end selve Titelen den dualistiske Verdensanskuelse, saa forestilles dog ikke det mørke, antichristelige Princip saa umiddelbart og personligt. Pavemagten betragtes som den naturlige Consequents af det aristocratisk sig dannende Hierarchie. Den absolute i Kirken indkomne Magt deler sig i Papo-Cæsariet og Cæsaro-Papiet, men Kirken bliver ei derved satanisk og antichristelig, men kjødelig og verdslig. Hæresierne forklares af Jødedommens og Hedenskabets Eftervirkninger og af Philosophiens Indflydelse samt af det menneskelige Hjertes naturlige Tilbøielighed til at foretrække en indbildt høiere Viisdom for Christendommens eenfoldige Sandhed. Lader sig saaledes et videre Fremskridt i den

historiske Opfattelse ikke miskjende, saa bliver dog Mangler nok tilbage, hvortil da især regnes de overspændte Forestillinger om den apostoliske Tidsalders Fuldkommenhed.

Hos den berømte Cantzler for det opblomstrende Georgia Augusta J. L. Mosheim 1726—1755 [1]) aflægger Kirkehistorien først sit høitidelige kirkefaderlige Costume for at klæde sig i den politiske Histories lette moderne Klædebon. Kirken betragtes væsentlig kun som et Samfund af Mennesker, og dens Historie behandles ganske i Analogie med den politiske. Lærerne svare til Regenterne, Lærdommen til Lovene, og Hæresierne til Krige og Uroligheder; thi Navnet Kjætter betyder efter Mosheims Opfattelse ikke andet end den, der enten ved egen eller Andres Skyld har foranlediget Uroligheder og Stridigheder i det christelige Selskab. Ved denne Betragtningsmaade bliver imidlertid Kirkens Begreb selv et meget dødt og udvortes, og man begriber i det Hele ikke, hvorfor der gives en Kirkens Historie, thi man seer vel en Række af Forandringer, men ei det indre bevægende Princip i disse Forandringer, og hvor deres Maal og Hensigt er. Semler (1761—1788) og Walch (1762—1785) have med uendelig Flid gjennemforsket Kilderne, den Første med fuldkommen dogmatisk Indifferentisme, den Sidste med gammel dogmatisk Stivhed; den Første, i det han med ustandselig Uro i sine mange Skrifter bestandigt kommer tilbage til det af ham allerede Behandlede og nu paany Gjennemgaaede, den Anden i sin 11 Bind stærke Kjetterhistorie, idet han med utrættelig men yderst trættende Omhyggelighed undersøger hver enkelt Urostifter i Kirken, som en Forhørdommer en Inqvirent, eller en Læge en Patient; men begge overeensstemmende deri, at det kun er dem om den particulaire subjective Interesse at gjøre. Semler istemmer alle

[1]) De angivne Aarstal angiver Tidsrummet, hvori de nævnte Forfatteres kirkehistoriske Skribentvirksomhed falder.

Arnolds Klager, men udstrækker disse ogsaa over den apostoliske Tid, thi Christendommens sande Væsen er ham kun den, efter hans Paastand af Jesu udtalte, Individets Ret til at have sin egen Privatreligion i Modsætning til Alt, der gjør sig gjældende som offentlig Religion, hvorfor Alt bringer ham i Harnisk, hvorved der udtales en bestemt for alle Tider og Mennesker bindende Anskuelse. Kirkehistoriens egentlige Frugt er at lære, hvorledes man kan sikkre sin Privatreligion for de Indgreb, for hvilke den er udsat. Walch henviser ogsaa som til det egentlige Udbytte af Kirkehistorien til den praktiske Nytte, at give Exempler paa, hvorledes man skal forholde sig under opkommende Uenigheder, at tage sig iagt for Folk, der afvige fra Sandheden eller have Skyld i Uroligheder o. s. v. Kort, Historien er kun til for det betragtende Subjects Skyld, for at det kan vide, hvorledes det har at forholde sig i paakommende Tilfælde.

5. Den egentlige pragmatiske Methode repræsenteres af Schröckh (1768—1808), Spittler (1782), Planck (1781—1831) og Henke (1788—1806). Den Førstnævnte bestemmer selv det Eiendommelige ved den pragmatiske Methode som bestaaende deri, at man ikke blot fortæller Begivenhederne som noget tilfældigt Skeet, men forsker efter deres Aarsager og Drivefjedre. Dette skeer paa den Maade, at man søger at trænge ind i de handlende Personers Hensigter og Motiver, dertil agter paa Tidernes Omstændigheder, og naar disse tvende al Histories Factorer ikke slaae til, for at forklare Begivenhederne, recurrerer til det guddommelige Forsyn. Det er Sammenstødet af de gunstige Tidsforhold og de skikkede Personligheder, som Christendommen skylder saavel sin Tilblivelse som sin Bevarelse og Reformation. Havde Tidsomstændighederne været andre, eller havde de rette Mænd ikke været tilstede til at benytte dem, vilde alt være faldet anderledes ud. Man indlader sig paa Betragtninger af, hvad Tilfældet vilde være blevet, hvis noget Andet var skeet, end det, der

netop flete. Hvor let, yttrer Spittler, kunde Verden ikke være bleven befriet for Hierarchiet, hvis Otto III's Project, at gjøre Rom til sit Riges tilkommende Residents, var bleven udført. Aldrig vilde en Gregor VII da kunde have existeret. Alt beroer saaledes paa Tilfældet, de ydre Omstændigheders og de enkelte Individers Tilfældighed; thi det gjør lidet til Sagen, at man benævner Tilfældet Forsyn, idet det eiendommelige Forhold finder Sted, hvorved man ikke veed, om Forsynet har Individerne meest at takke for, eller disse Forsynet. Hvorlidet der kan være Tale om nogen objectiv i Christendommens Begreb selv liggende Udvikling, viser Spittler klarligen, naar han erklærer, at man slet ikke veed hvad Christendommen egentligen er, ja at det ogsaa er unødvendigt, at Kirkens Historieskriver veed det, da jo Biblen er i Alles Hænder, hvoraf Enhver kan uddrage sig sin eiendommelige Opfattelse. Det forstaaer sig, at Historikeren ogsaa har sin, og denne er hos alle de nævnte Forfattere Tidsalderens herskende „Oplysning". For en saadan Betragtning maa Dogmet naturligviis mangle enhver immanent Udvikling og de forskjellige religiøse Anskuelser finde kun deres Forklaring i den allerede hos Apostlene bemærkede Forskjellighed i Temperamenter og Sjælekræfter. Phænomener som Gnosticismen og Manichæismen kunne kun opfattes som Producter af Sværmeres udsvævende Phantasie, og ikke meget anderledes bedømmes de dogmatiske Stridigheder, som om Christi Person og Treenigheden. Skjøndt Plancks Hovedværk (Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel) er et dogmehistorisk, viser det sig tydeligt, at han ingen Interesse har for Dogmet selv, og under al den Grundighed og Udførlighed, hvormed han fortæller den hele Række af de paa hinanden følgende Stridigheder og Forhandlinger, skjuler han dog ikke, at han egentligt kun seer i dem en Historie om de menneskelige Daar-

skaber, Lidenskaber og Forkeertheder, ved hvilke man forgjæves spørger om Nytten af dem. Hvad der interesserer ham som pragmatisk Historieskriver derved, er ene den i Særdeleshed i Concordieformelens Historie i sin Glands sig visende diplomatiske Kunst, hvormed han veed at lægge den saa forvirrede Væv af Interesser, Lidenskaber og Intriguer ud fra hinanden. Her som i hans Geschichte der kirchlichen Gesellschafts Verfassung, seer han overalt kunstigt anlagte og snildt udførte Operationsplaner, og, som om Intet kunde skee ubevidst eller uvilkaarligt, spørges der fra første Begyndelse af, i hvilken Hensigt og efter hvilken Plan ethvert Skridt er foretaget. Det Eiendommelige ved den hele Fremgangsmaade er, at der istedetfor Christendommens Idees objective Magt sættes subjective Hensigter og Planer, Interesser og Bestræbelser, og i alt dette er det dog tilsidst kun den pragmatiserende Historieskrivers Subjectivitet, der afspeiler sig, saa at man mindre seer, hvorledes de historiske Personer tænkte og handlede, end hvorledes Pragmatikeren vilde have tænkt og handlet i deres Sted. — Synes end Henke at nærme sig et mere objectivt Standpunkt, idet det i Særdeleshed er ham om det Factiske at gjøre, saa forhindrer hans udprægede rationalistiske Tendents ham fra en objectiv Forstaaelse og Bedømmelse af Fortidens Begivenheder og Personer, og først som han nærmer sig Samtiden, mærker man, hvorledes han bevæger sig i et med hans Individualitet beslægtet Element. Den hele pragmatiske Anskuelse fremstiller atter kun en Dualisme. Paa den ene Side staaer Historieskriveren med sin skarpe, afsluttede, for Alt, hvori han ei gjenfinder sit eget Jeg, uimodtagelige Individualitet, paa den anden Side et vidt udstrakt Gebeet, i hvilket efter hans Mening kun Ufornuftens og Usædelighedens Magter regjere.

6. Overgangen fra den kantisk-fichtiske Idealisme til den schellingske Natur- og Identitets Philosophies Objectivisme maatte ogsaa udøve sin Indflydelse paa Kirkehistoriens Gebeet, og den

Første, der betraadte denne mere objective Bane var Marheineke i sin „Universalkirchenhistorie des Christenthums. Grundzüge zu akademischen Vorlesungen 1806". Standpunktet, paa hvilket han stiller sig, er Ideen, Religionens Idee. Uden Religion vil i det Hele Verdenshistorien ikke kunne forstaaes og end mindre Kirkens Historie. Af Historien taler lydt og klart til os en høi og hellig Aand, der uafhængig af Verden og Begivenhederne styrer Universet bag ved Phænomenernes Forhæng med den evige Nødvendigheds Tøiler. Som i et Speil reflecterer sig i Historien Guds evige Verdensplan. Men Ideen svæver efter denne Fremstilling kun over Phænomenernes Kreds uden at træde i et indre immanent Forhold til dem, og der bliver saaledes en uudfyldt Kløft mellem den og det historiske Liv, hvis bevægende Princip, den skal være. Stäudlins samtidigt udkommende Universalkirkehistorie sætter det Universelle fornemmeligt i den Erkjendelse, at den christelige Religion og Kirke ikke findes i sin hele Kraft, Udstrækning, Herlighed og Fleersidighed i et enkelt kirkeligt Samfund men i dem alle tilsammen. Men dette er kun en tom Abstraction, der, istedetfor at føre ind i det historiske Livs Dybder, kun har en Forfladelse af Indholdet tilfølge.

For at komme til Ideen, der skal gjennemtrænge Indholdet, gjøres det fremfor Alt nødvendigt, at fordybe sig i Indholdet, da det sande Almene er Eenheden af det Særskilte og Almindelige. Og i dette Arbeide staaer Ingen høiere end Neander og Gieseler. Neander er ret egentligt Skaberen af den kirkehistoriske Monographie. Forud for hans store kirkehistoriske Værk gaaer en Række af Monographier, først over Julian Apostata 1812, derpaa over den hellige Bernhard og hans Tidsalder 1813, over de vigtigste gnostiske Systemer 1818, over Johannes Chrysostomus og Kirken i hans Tidsalder 1821, endelig i Antignosticus over Tertullian 1825. Betydningen af disse Monographier er for enhver Tidsalder at fremstille Repræsentanter for

de forskjellige Aandsretninger, der alle kunne finde deres Plads i den for den hele menneskelige Natur bestemte Christendoms Fleersidighed; thi kun ved Eensidighed og Udelukkelse af andre Retninger forurettes Christendommens Væsen. Den høiere Styrelse i Kirken viser sig netop i den Maade, hvorpaa stedse een Retning har holdt den anden Ligevægt; thi hvad vilde der være blevet af Kirken, hvis der kun havde været Tertullianer eller kun Origenesser? Det eiendommelige Træk ved Neanders Historieskrivning bestaaer netop i hans Forkjerlighed for det Individuelle i Historien, og hans største Fortjeneste beroer paa hans store Evne til, istedetfor at see Alt i den egne Subjectivitets skuffende Reflex, at gaae ud af sig selv og hensætte sig i de forskjellige Tiders og Personers Eiendommelighed. Først ved Erkjendelsen af, at enhver Tid og enhver en bestemt Tid tilhørende Individualitet har sin eiendommelige Bevidsthedsform, hvormed man maa vide at finde sig tilrette, erholder Historien den Objectivitetens Charakteer, den efter sit Begreb maa have. Men Individualitetens Ret forudsætter igjen noget Andet, hvorpaa den beroer. Hvad særegen Interesse kunde en Personlighed som Julian have for den christelige Historieskriver, hvis ikke selve den Begeistring for den gamle Religion, der gjorde ham til Apostat og Christendommens Modstander, igjen selv havde en religiøs Grund og Oprindelse? Men denne faaer den ved den Erkjendelse, at Religionen selv er en Følelses Sag, i sidste Henseende kun er noget Subjectivt. Det er den schleiermacherske Anskuelse af Religionens Væsen, der her gjør sin store Betydning gjældende paa Historiens Gebeet. Individets Ret er først sikkret, naar Religionen selv tager den under sin Beskyttelse, erklærer selv at have sit Sæde og Arne der, hvor Subjectet i sin Umiddelbarhed har sig selv. Spørgsmaalet bliver imidlertid, om der ikke herved indrømmes Individerne formeget. Om endog enhver dualistisk Betragtning er udelukket, og der er aabnet Individernes frie Be-

vægelse paa Historiens vide Gebeet det frieste Raaderum, saa kan dog Historien ikke i den Grad være det brogede Spil af fritvirkende Kræfter, at de ikke maae underordne sig en over dem staaende Eenhed. Dette fører os til Betragtningen af Neanders Anskuelse af Christendommens Væsen, hvilken Neander selv udtaler saaledes: „Christendommen erkjende vi som en ikke af den menneskelige Naturs Dybder affødt, men fra Himlen stammende Kraft, idet Himlen har aabnet sig for den fremmedgjorte Menneskehed.“ Denne Anskuelse er altsaa reen supranaturalistisk. Men er Christendommens Opkomst et Under, hvorledes kan man da tale om en Udvikling, maa man da ikke opgive Haabet om at begribe den? **Saa supranaturalisk denne Anskuelse er, saa dualistisk er den ogsaa.** Thi da Christendommen og den menneskelige Natur ere to væsentligt forskjellige Principer, saa kunne de kun paa udvortes Maade virke paa hinanden, rive sig paa hinanden, afficere hinanden saaledes eller anderledes, men kunne aldrig inderlig blive Eet med hinanden. Derfor bruger Neander fra Begyndelsen af og siden bestandigt Sammenligningen mellem Christendommen og en Surdeig, der, kastet i Menneskehedens Masse, lidt efter lidt gjennemsyrer den. Herefter kan aldrig en Eenhed i det Hele, et Princip for en fremskridende Udvikling komme tilsyne. Den christelige Kirke har vel altid en anden Skikkelse; men det er kun de ydre Forhold, som skifte Scene, det er andre Localiteter, andre Folk og Stater, andre Individer, men da den menneskelige Natur bestandig bliver den samme, saa har man altid det samme Forhold for sig: Christendommen som Surdeigen og Menneskeheden som den af den meer eller mindre gjennemsyrede Masse. For at bringe Liv og Bevægelse i Historien betjener Neander sig idelig af Begrebet Reaction, idet den ene Retning fremstilles som reagerende imod den anden, og atter at fremkalde Reaction imod sig. I Særdeleshed er det den supranaturalistiske og rationalistiske Aandsretning, hvoraf den ene

føler sig tilskyndet til at erkjende og fremstille det Overnaturlige i Christendommen i sin Modsætning til, den anden i sin Sammenhæng med det Naturlige, hvilke han bestandigt anskuer reagerende imod hinanden, og som maae mødes til en sund Udviklingsproces af den christelige Lære, medens der af den ene eller andens Fremherskken opstaaer Fare. Da der saaledes selv til en sund Udviklingsproces af den christelige Lære og Kirke udfordres to Retningers Sammenværen, hvoraf den ene er den andens Negation, komme vi atter til en reen dualistisk Betragtning, og tilbage til den Dualisme, som Neander stillet i Spidsen for sin Kirkehistorie i Modsætningen mellem Christendommen og den menneskelige Natur. Hertil kommer den neanderske Kirkehistories praktiske Tendents, dens andægtige Tone, hvorved Historieskriverens Subjectivitet er den paatrykt i meget stærkt fremtrædende Træk.

I Modsætning hertil udmærker Gieselers og Hases kirkehistoriske Værker sig ved at de lade Historien selv tale i dens Kjendsgjerningers rene Objectivitet; Gieseler, idet han lader enhver Tidsalder udtale sig i sit eget Sprog i de rige Bilag, for hvilke Texten kun er den sammenbindende Traad; Hase, idet han med mesterlig Kunst sammentrænger det muligst største Indhold i det muligst snævreste Rum, og istedetfor det Almindelige og Ubestemte i de sædvanlige Lærebøger, udtaler det Individuelleste og Bestemteste af enhver Tidsalder. Men dem begge mangler en det Enkelte sammenknyttende og beherskende Idee. Gieseler bestemmer Kirkens Begreb saaledes: „Kirken er et religiøst sædeligt Selskab, som er forbundet ved fælleds Tro paa Christus, i dets Samliv søger at fremstille det af Christus forkyndte Guds Rige, haaber at see samme virkeliggjort, og stræber værdigt at forberede sig til Deeltagelse deri.“ Efter Hase er „Kirken en bestandig Vorden ɔ: en Stræben efter at være den i Menneskeheden levende Christus, eller at fremstille hans Liv bestandigt fuldkomnere og i videre Kredse, deels i Kamp, deels i

Forbund med Verden." Men af begge fordrer man da at vide, hvad Christendommen væsentligt er, hvorom imidlertid ingen af dem giver tilfredsstillende Oplysning.

Vi ere hermed komne til Ende med Baurs Udvikling af de kirkehistoriske Epocher, som vi have stræbt at gjengive i et tro Excerpt, naturligviis kun med Hensyn til de ledende Grundtanker, idet vi maatte lade Detailen ligge. Forskjellige Punkter af denne ville vi imidlertid komme til at berøre under de følgende Betragtninger.

Man vil af den hele baurske Fremstilling see, at hvad der fremfor alt har stødt ham som Mangler ved al hidtidig kirkehistorisk Skribentvirksomhed er den dualistiske Retning, som han paa alle Punkter gjenfinder. Eusebius's Anskuelse er en reen dualistisk, Gud paa den ene Side fremmende og bevarende Kirken og givende den Seir, Djævelen paa den anden Side bekjæmpende den. Ved den gammelprotestantiske Anskuelse bliver det endnu værre, idet det dualistiske Princip gjør sig gjeldende i Kirken selv, oprettende Antichristens Rige i den, endnu værre hos Arnold, hos hvem Alt hylder sig i Mørke med et enkelt Lyspunkt. Det fjerde Afsnit skal fremstille den successive Overgang fra den dualistiske Verdensbetragtning til den historiske Udviklings Begreb, man seer hvorledes det mørke antichristelige Princip ikke mere forestilles som personligt og umiddelbart; men naar man saa troer i Pragmatismens Forstandighed endelig at være bleven Dualismen qvit, saa træder den atter frem i Modsætningen mellem Skribentens afsluttede Personlighed paa den ene Side og det hele historiske Gebeet, som han ikke kan tilegne sig, paa den anden Side. Endelig komme vi til Bestræbelsen for objectiv

Historiebetragtning. Vi høre om Neander, at enhver dualistisk Betragtning er udelukket, vi troe endelig, at dette Spøgelse, som Baur har seet paa alle Punkter, endeligt er forsvunden. Men nei! strax derefter lære vi, at saa supranaturalistisk den neanderske Anskuelse er, saa dualistisk er den ogsaa, og at han begynder og ender i Dualisme. At dette ikke udtrykkelig gjentages ved Gieseler og Hase, seer næsten ud som en Forglemmelse, da det ved ingen af Forgjængerne er forsømt at bemærkes; men at det maa gjælde ogsaa om dem er jo klart af den Halvhed mellem Supranaturalisme og Rationalisme, hvori de siges at staae. Vi benægte nu ikke, at denne Dualisme i Virkeligheden træder frem i den hidtilværende Historieskrivning; men Spørgsmaalet bliver, om den ikke maa vise sig deri, fordi den findes i Historien selv. Det havde vel været værd for en Forfatter paa Baurs Standpunkt, der i Historien overalt vil see den nødvendige Udvikling af en immanent Idee, at anstille den Betragtning, om den samme immanente Nødvendighed, der gjør sig gjeldende i Historiens Begivenheder, ikke ogsaa maatte bestemme Fremstillingen og Udviklingen af disse Begivenheder, og hans eget System vilde da muligen kunne have forhjulpet ham til en friere Stilling til det. Fordi Hierarchie og Pavemagt, saaledes argumenterer Baur, der med Forkjærlighed beskjæftiger sig med disse Punkter, have spillet en saa stor Rolle i Kirken, saa maa det ogsaa fordres, at de sees som nødvendige Momenter i Kirkens egen Udvikling. Men da nu den dualistiske Verdensbetragtning har spillet en saa gjennemgribende, uafbrudt til vor Tid sig strækkende Rolle i den kirkelige Historieskrivning, ja saa at der ikke findes en eneste Forfatter, der har frigjort sig for den, skulde man da ikke komme til den Slutning, at den deri maa være nødvendig, i ethvert Tilfælde som Moment. Dog til denne Indsigt synes Baur ikke at komme, som det overhovedet er mærkeligt, hvorlidet den Retning i Theologien, hvortil han bekjender sig, anvender dens egen

Methode paa det Faktiske, som netop ligger for. Paa dogmatisk Viis fastholdes dens Philosophies formeentlige Resultater, men for at faae Plads for dem i Tilværelsen, betjener man sig af en Kritik, der følger en ganske anden Methode, og gaaer ud paa at skyde den Virkelighed tilside, som dog efter Systemet skal være den immanente Udviklings Product. Baur synes selv at føle, hvorledes Kirkehistorien taber i Holdning, som det dualistiske Princip forlades. I Anledning af Mosheim yttrer han: „Skal det christelige Selskab have en Historie, saa kan man (da Mosheim har betaget Kirkens Begreb ethvert konkret og bestemt Indhold) kun blive staaende ved det Almindeligste, at det, efterdi Historien overhovedet er Bevægelse og Forandring, har gjennemløbet en Række af Forandringer, men hvad der er det indre bevægende Princip i disse Forandringer, og hvor deres Hensigt og Maal ligger, maa staae uafgjort hen, og dog taler Mosheim selv om en Sammenhæng mellem Aarsager og Virkninger, af hvilke det Guddommelige i Kirken ved dens Stiftelse og Opholdelse skal blive erkjendt, men hvorledes er dette muligt, naar man overhovedet ikke veed, hvorfor der gives en Kirkens Historie? Dette vidste den ældre dualistiske Historiebetragtning meget bedre, den gjorde Djævelen til det solliciterende Princip i Kirkens historiske Bevægelse, og, efterat Kirken engang var, opfattede alle vigtigere Momenter af dens Historie som Reaction fra den ene eller anden Side." [1]) Og atter hedder det i Anledning af Walch: „Saa langt var man kommen ned fra den dualistiske Modsætnings transcendente Høide, i hvilken Kirkehistorien bevægede sig i de gamle Kirkehistorikeres Anskuelse. Historien er nu kun til for det betragtende Subjects Skyld, for at det efter sine subjective Formaal, Fornødenheder og Interesser kan vide, hvorledes det i forekommende Tilfælde har at forholde sig, for ikke

[1]) Die Epoch. S. 125.

at blive overlistet af Satan, der forsaavidt endnu bestandigt spiller sin Rolle." [1]) Det viser sig ogsaa af selve Baurs Udvikling — thi til denne ville vi udelukkende holde os — at som Kirkehistorien har gjenvundet en mere objectiv Retning, er det saa langt fra, at Dualismen er traadt tilbage, at den meget mere atter træder skarpere frem, hvorfor han netop saa gjentagende og indtrængende viser, at Neander staaer i den. Thi aabenbar er Modsætningen mellem den fra Himlen kommende, end ikke af den menneskelige Naturs Dybder forklarlige Christendom og den for Himlen fremmedgjorte Menneskehed, som Neander fremhæver, langt dyberegaaende og betydningsfuldere end Modsætningen mellem den afsluttede Subjectivitet og det for den uforstaaelige historiske Gebeet, som tillægges Pragmatikerne. Dette synes at kunne blive et frugtbart Fingerpeg. Det er dog aabenbart, at baade de gamle kirkehistoriske Skribenter og Mænd som Neander, der vide at afvinde alle selv de meest forskjellige kirkelige Personligheder en objectiv Interesse, staae mere paa Kirkens Grund, end hine subjective Pragmatikere, hvis aandelige Standpunkt skildres som den for Christendommens eiendommelige Væsen saa indifferente „Oplysning". Men saaledes viser det sig, at den dualistiske Anskuelse netop gjør sig desto skarpere gjældende, jo mere Forfatterne staae paa kirkelig Grund, og kun taber sin Braad, eftersom man gaaer bort derfra, og den maa saaledes synes naturligt at have hjemme og at være den berettigede paa Kirkehistoriens Gebeet. Og naar den selv findes hos de ukirkelige Skribenter, skulde det da ikke have sin Grund deri, at aldeles ingen Historie uden den er tænkelig? — Det er Baur uforstaaeligt, hvorledes Neander kan ansee to hinanden modsatte Principper, det overnaturlige og overfornuftige paa den ene og det naturlige og fornuftige paa den anden Side i deres Ligevægt henhørende til en

[1]) f. St. S. 151.

sund Udviklingsprocces af Kirken, og han mener, „at i Virkeligheden viser det sig efter Forudsætningen sunde Liv i Historien tillige som et sygeligt. Intet af de to Elementer kan paa noget Punkt fremtræde i sin historiske Betydning, uden at Neander strax erklærer det for en Fremherskken, af hvilken paa begge Sider modsatte Farer fremstaae. Den hele Historie bestaaer saaledes af fremherskende Eensidigheder, af Forvildelser, af et ikke sundt men sygeligt Livs Phænomener, af lutter Modsigelser, af Modsætninger, der i sig ere ligesaa berettigede, som i ethvert enkelt Tilfælde uberettigede." [1]) Det er muligt, at dette i sig er uforstaaeligt, at et Forhold som det beskrevne er et sygeligt, men det maa dog erkjendes, at det første Spørgsmaal altid i Historien maa være om, hvorledes Sagen forholder sig, og først derefter om, hvorvidt man kan forklare og begribeliggjøre Phænomenet. Det er Forskerens Sag først at see Sagen i sin Objectivitet, derefter at stræbe efter at begribe den, men det kan aldrig tilkomme ham at omgjøre den efter sit Begreb; og al Erfaring viser, at Menneskeheden ligemeget har forvildet sig, naar den har opgivet Sandsen og Troen paa det Overfornuftige, som naar den har forsømt Bestræbelsen efter Evne ved Fornuftens Lys at opklare Tilværelsen. Naar Baur mener at have viist Uholdbarheden af denne Forudsætning ved at gjøre opmærksom paa, at efter den det sunde Liv tillige er et sygeligt, da har han kun peget hen paa den faustiske Gaade, som hidtil ingen Dødelig har løst. Sundhed og Sygdom, Liv og Død have indtil nu hverken Philosopher eller Empirikere, hverken Physiologer eller Læger kunnet bestemme uden i Modsætninger til hinanden. Ogsaa det organiske Livs Sundhed beroer kun paa de forskjellige Functioners Ligevægt. Alle ere de lige berettigede og lige uberettigede, og enhver eensidig Fremherskken af een Function medfører Syg-

[1]) s. St. S. 220.

dom, og samtlige Functioner, der ere anlagte til Livets Bevarelse, arbeide dog ligemeget Døden imøde. Det er Endelighedens Lod, og den maa ogsaa gjentage sig paa den synlige Kirkes Omraade, saavist enhver bestemt Skikkelse af denne dog er en Endelighedsform, der er bestemt til at afløses af en anden. Det er Livets egen Dualisme, imod hvilken der intet andet Middel er end Ydmyghed, for hvilken Ideologien jo vistnok ingen Brug har i Videnskaben. Problemet er iøvrigt gammelt, det findes i Skabelsens Bog, der ogsaa antyder Løsningen. Før Syndefaldet var Mennesket udødeligt; men uden det vilde man ei heller kunne tænke sig en Historie, idetmindste ikke i den Skikkelse, hvori vi kjende den; thi her gjælder i fuldeste Maade Fichtes Ord, at det vilde være Daarskab at speculere over, hvad der vilde være, naar det ikke var, som er. Men maaskee Baur veed en anden Udvei? Vi ville høre ham. „Gives der, siger han, Aandsretninger, saa maa der ogsaa gives en principiel Eenhed af samme; men hvor andetsteds kunde denne være end i Menneskehedens ene fællebs religiøse Aand? Den alene er den sande levende concrete Mediation mellem den ikke ligefrem overnaturlige, men igjen naturlige Christendom og den i Mangfoldigheden af dens Individer sig individualiserende menneskelige Natur." [1]) Men ere vi nu hermed hjulpne om endogsaa kun paa et Spor? Er her sagt det mindste andet end hvad Neander har udtalt, uden at det her er fremsat i dunklere, skolemæssige Udtryk? Det Spørgsmaal, som Baur ellers paa alle Puncter fremsætter mod Kirkehistorikerne, hvorledes der kommer Liv og Bevægelse i Historien, maa dog ogsaa paatrænge sig her. Hvorledes kommer der Bevægelse i denne Menneskehedens ene fælles religiøse Aand? Strax maa der dog vel svares ogsaa med Baurs Bifald, at denne Aand er een efter sit Ideal, en anden efter sin givne Virkelighed til en-

---

[1]) f. St. S. 221.

hver Tid. Og hermed er allerede Dualismen vendt tilbage. Men herved kunne vi ikke blive staaende. Vi spørge fremdeles, hvorfor og hvorledes kommer den religiøse Aand til at lægge sit Indhold ud i en Form, der ikke er adæqvat med dens Idee; thi hvis den var dette, kunde der ikke være Tale om en Historie og Udvikling? Lad der blive svaret, at det er den endelige Aands Væsen at udfolde sig successivt i Rækken af dens Momenter. Vi ville modtage Svaret, skjøndt det i Virkeligheden slet intet begribeliggjør, ikke besvarer Spørgsmaalet: hvorfor? Men hvorledes gaaer det da til, at Aanden ei blot udvikler sit Indhold i Rækken af sine sande Momenter, men at disse komme i Strid og Kamp med hverandre, da de dog efter deres Idealitet maa være i Eenhed med hverandre, hvorledes gaaer det til, at der ere fremherskende Eensidigheder og Vildfarelser, ja endog Trods og Frækhed mod alle høiere Ideer? Eller, er alt dette ogsaa Momenter i den ene fælleds religiøse Aand, hvorledes gaaer det til, at der ere Epocher i Kirkehistoriens Fremstilling, Retninger, som Baur ei blot forefinder til Anerkjendelse, men til at kritisere og bekjæmpe? Svaret kan kun blive, fordi der ogsaa i Menneskehedens Aand gives en Dualisme, og vi ere komne tilbage til hvad vi ville undflye. Men hvor intetsigende er i sig selv hiint ovenfor anførte pretensiøse Udsagn! Hvor ellers skulde Neander have meent at de forskjellige Aandsretninger maatte holde hinanden Ligevægt end i Menneskehedens Aand? og Baur har Intet gjort for at skaffe Modsigelsen og Modsætningen ud af denne. Det er i det Hele en besynderlig Misforstaaelse, naar man mener ret at have udrettet noget Stort til Phænomenernes Begribeliggjørelse ved at have bragt dem ind under Aandens Eenhed. Siden Kant og Fichte engang have gjort opmærksom derpaa, er det for enhver Tænkende i sig iøinefaldende, at Alt, hvormed Bevidstheden beskjæftiger sig, nærmest forefindes i Bevidstheden selv; men Spørgsmaalet indtræder da ligesaa øieblikkeligt, hvor-

ledes og hvorfor det er kommet ind og har udviklet sig i Bevidstheden, og de Vanskeligheder, som Idealismen her har forefundet, den Nødvendighed, hvori den saae sig, at lade Aandens rigeste Gebeter henligge, førte tilbage til en mere realistisk Anskuelse. Herfra er den nyeste Skole kun vendt tilbage til en Idealisme, for hvis Natur den ikke som den gamle har gjort sig alvorligt Regnskab, hvorfor den ogsaa kun kan ende i total Opløsning.

Som Baurs væsentlige Anke over al hidtidig kirkehistorisk Skribentvirksomhed paa den ene Side er den dualistiske Verdensanskuelse, som han overalt forefinder, saaledes gaaer den paa den anden Side ud paa Manglen af en Idee, der gjennemtrænger Phænomenerne og udvikler dem af sig, hvilken han overalt savner. Det er nu hertil, at hans Resultater og Antydninger skulle forhjælpe os. Hvilken Idee dette er, behøves neppe at siges dem, for hvem denne Retning kun er nogenlunde bekjendt. Sagen er ganske let, naar vi ville høre Baur. „Spørger man efter Kirkens Idee, saa spørger man om Christendommen selv. Saa vanskelig Besvarelsen af dette Spørgsmaal synes at være, saa simpel er den, saasnart man gaaer ud fra, at Christendommen væsentligen ikke kan være noget andet, end det, som den christelige Bevidsthed til alle Tider, i hvilken Form det endogsaa maa være skeet, har anskuet i Christi Person, **Eenheden af Gud og Mennesket***)." Hermed er de Vises Steen funden, ved hvis Hjælp alt mørkt og dunkelt skal forvandle sig til det meest skinnende Guld. Allerede det flygtigste Blik i Kirkens Historie skal vise, at denne af sig selv deler sig i to store Afsnit: den forreformatoriske og den efterreformatoriske, og „falder det nu ikke af sig selv i Øinene, at i Kirkens hele Periode indtil Reformationen

*) s. S. 251.

den ganske Retning af Kirkens Idee kun gaaer ud derpaa, at gaae ind i den phænomenale Verdens Realitet og sammenslutte sig med den til uadskillelig Eenhed, medens derimod siden Reformationen Kirkens Udvikling ligesaameget stræber derhentil at drage Ideen tilbage ud af den synlige Kirkes Realitet og at holde Idee og Phænomen ud fra hinanden i deres Forskjels hele Udstrækning*)?" Holder man dette fast i og med hiin bundne Erkjendelse af Christendommens Idee, hiin Eenhed af Gud og Mennesket, saa opruller det hele kirkehistoriske Drama sig som af sig selv for vore Øine. De to Hovedformer, i hvilke Kirken realiserer sin Idee, ere Dogmet og Forfatningen. Gangen i Kirkens Udvikling er nu simpelthen denne, hvorved ogsaa Kirkehistoriens Perioder ere afgjort betegnede. Først gik den christelige Bevidsthed ud paa at udtrykke hiin Eenheds Idee, saaledes at den kunde holde det adæqvate Udtryk for den fast i Dogmet, hvilket skete i Læren om Logos, Triniteten og Christi Naturer og deres Forhold, og den første Periode er hermed betegnet som dogmatisk indtil Gregor den 1ste. Dernæst udtrykkes den samme Eenhed i Hierarchiet navnlig i Pavemagten indtil Reformationen, og vi have den anden Periode, der passende kan deles i 2 Afsnit, saa at det første ender, det andet begynder med Gregor den 7de. Ved Reformationen begynder den modsatte Proces, nemlig Opløsningen af den Identitet af Idee og Phænomen, som Katholicismen har fremstillet. Denne Opløsning begynder med Protester mod Pavemagt, Hierarchie og udvortes Auctoritet, altsaa paa Forfatningens Gebeet, og her have vi Protestantismens første Periode; men fra Fornægtelsen af Hierarchiet maatte man gaae over til Fornægtelsen af Dogmet, indtil ogsaa „Troen paa Dogmets Auctoritet fuldkommen svandt, saasnart Tidens Be-

*) s. S. 250.

vidsthed ikke mere var egnet til at finde sig tilsammen med den Dogmets Form, i hvilken Christi Person anskues som den fuldkommen adæqvate i sig afsluttede Eenhed af det Guddommelige og det Menneskelige.“ Her staae vi da ved Resultatet af Baurs Undersøgelse. Det Spørgsmaal, som Baur atter og atter fremsætter for de forhenværende Historikere, hvorfor der i det Hele gives en Kirkens Historie, er nu besvaret derhen, for at den modernefte Philosophie kunde opløse Ideen om Eenheden af Gud og Menneske til sin abstracteste Almindelighed. Hvilken gruopvækkende Monotonie, hvilken rædselsfuld Historiens Sneglegang! Fem Aarhundreder for at grundlægge den illusoriske Lære om den adæqvate Eenhed i Christi Person, femten Aarhundreder for at fremstille den i Pavedømmet, og nu over tre hundrede Aar for at opløse alt dette til Intet igjen. Thi Conseqventsen fordrer, at vi umuligt kunne blive staaende ved den Forestilling, som Baur etsteds antyder, at den foregaaende Udvikling skulde have beriget Ideen med sine Momenter. Reformationen kunde redde Dogmet, Rationalismen Moralen, men Baur er formeget en Søn af sin Skole til at skjule for sig selv, at ogsaa denne maa opløses til den samme flydende ubestemte Tilstand, som Dogmet. Dog vi maae tage Historien som den er, om end dens Resultater ere nok saa trøstesløse. Men hvorledes har Baur faaet hiin abstracte Idee ind i Historien? Han veed saavel at sætte Forgjængere tilrette for at have lagt deres subjective Anskuelse ind i Historien, at man vistnok maa være varsom med at antage, at han ganske letsindigt og vilkaarligt har taget den første Sætning, hvormed den hegelske Skoles Recruter øve sig, til Udgangspunkt for en alvorlig Undersøgelse af Kirkens Historie. Alligevel kunne vi ikke komme til noget andet Resultat. Hvorvidt end den tübingske Kritik, af hvilken Baur saameget brammer, er kommen med det nye Testamentes Skrifter, have de endnu maattet lade dem staae som den kristelige Læres ældste Aktstykker. Men fra hvilken

dyb Bevidsthed om Adskillelsen mellem Gud og Mennesket gaae disse ikke ud, da Jesus end ikke kan fødes paa naturlig Viis, fordi dette vilde umuliggjøre hans Eenhed med Faderen? Hvilken Kamp og Vaande gaaer der ikke gjennem Paulus's Skrifter i Følelsen af Fremmedgjørelsen fra Gud, af Villiens Udueligheb til at tilfredsstille Guds Fordring, som dog ingensinde fremstilles som den, der gaaer ud paa, at man skal gjøre sig selv til Gud? Der er vel ingen af de nytestamentlige Bøger, til hvilken Baur snarere vil henvise os end til Johannis Evangelium. Men hvorledes iler ikke denne Apostel, saasnart han har udtalt, at Lyset var i Verden, med at føie til, at Verden ikke kjendte det, at Menneskene elskede Mørket mere end Lyset, fordi deres Gjerninger vare onde? Og nu i hele den dogmatiske Forhandling om Triniteten og Christi Naturer, hvorpaa vistnok Tidsalderens Philosophie udøvede sin Indflydelse, viser dog ethvert Punkt, at det er at gjøre om at sikkre sig en Forløser, der baade kan og vil frelse. Men det hele Begreb om Forløsning og Frelse gaaer jo frem af Bevidstheden om et dybt Brud og Fremmedgjørelse. Den følgende Fremstilling af Pavedømmet som den absolute Form, i hvilken den realiseerte Idee af Kirken bliver anskuet, gjør et næsten komisk Indtryk, saafremt denne Idee skal være Eenheden af Gud og Mennesket. Middelalderen med sin umættelige Hunger efter Forløsnings- og Forsoningsmidler, med sine Helgener for enhver Dag i Aaret og enhver Stilling i Livet, med sin Sky for at nærme sig til Gud uden gjennem Andres Forbøn, med sine qvalfulde Bodsøvelser, skulde anskue sig som eet med Gud! Hvis noget er uhistorisk, saa er det dog visseligt dette. Men ogsaa fra en anden Side viser det sig, hvorledes hiin Idee er skudt ind i Historien og ikke udledt deraf. I Anledning af Hase yttrer Baur: „Man læse, hvad hans Lærebog siger om det græske Folkeliv, Skrankerne for den græske Humanitet, Grækernes Religion, Philosophiens Forhold til Folkereligionen,

om Rom som Republik, Grækenlands Forfald, Roms Høide og Forfald, og ligeledes over Jødernes Folkeliv, Jøderne i Adspredelsen, Hellenismen og de jødiske Secter, og man spørge sig selv, om man af disse aandrige Betragtninger og skjønt dannede Sætninger tilstrækkeligt kan orientere sig over det Punkt, paa hvilket Christendommen griber ind i Menneskehedens almindelige Udviklingshistorie[1]?" Paa dette Spørgsmaal maae vi vistnok svare nei! da denne Orientering formodentlig skal sige, om vi ved hiin Fremstilling kunne begribeliggjøre os Christendommens Fremkomst som et naturligt Product af den tidligere Udvikling. Men Baur skylder os efter sin Opfattelse en saadan Begribeliggjørelse, hvorpaa vi fra vort Standpunkt forud have opgivet al Fordring. Vi spørge ham, hvorledes gaaer det til, hvis den abstracte Eenhed af Gud og Mennesket er Christendommens Idee, at denne er opkommen paa Jødedommens Grund, der udtaler sin Dualisme i Sætninger som denne: Gud har sat sig i det Høie, han fornedrer sig ved at skue ind i Himlen og ned paa Jorden (Ps. 113, 6); medens den græske Philosophie havde alle Elementer i sig til den Anskuelse, der paa eengang skal være Christendommens Rod og Frugt? Hvad har Christendommen i det Hele skullet i Verden, da allerede Platons Lære nærmede sig saalangt mere til det store Resultat? Naar dog Hegel om Plato siger: „Plato hat das volle Bewußtsein, wie nahe und Eins mit Gott die menschliche Vernunft ist,"[2] og om Nyplatonikerne: „ihnen ist Gott in der Vernunft unmittelbar gegenwärtig, das vernünftige Erkennen selbst der göttliche Geist, und der Inhalt dieses Erkennens des Wesen Gottes;"[3] saa synes vi dog i Sandhed med Rette at mene, at have alt det paa det Klareste, som efter

1) s. St. S. 239.
2) Geschichte der Philosophie II, S. 167.
3) Hegel, Geschichte der Philosophie II. S. 263.

Baur skal være Christendommens Indhold. Bliver det da ubegribeligt, hvorledes efter den pragmatiske Betragtningsmaade en jødisk Viismand kunde fatte den Plan at ville reformere hele Verden og stifte et Samfund som den christelige Kirke, saa bliver det dobbelt ubegribeligt, hvorledes nogle uansete ulærde Jøder — thi Jesu Person betyder vel meget lidet — skulle blive Lærere af en Idee igjennem Aarhundreder, som Grækernes Viismænd i deres skjønne og klare Fremstilling ikke kunde bringe til Anerkjendelse, og endnu ubegribeligere, hvorfor denne Lære, hvormed den dannede Verden paa den Tid var saa fortrolig, skulde synes en Daarskab, ja en Gjenstand for Forfølgelse. Men hvorlidet er det Baur om Historien at gjøre, naar kun hans Idee kan komme frem; selv Nutiden skal omgjøres efter Ideens Fordring. Hase har i Slutningen af sin Historie yttret: „Kirken er bleven dybt grebet af de politiske Trækninger; men ikke mere som den første bevægende, men som den anden i Folkenes Strid indbragne Magt, har den kjæmpende med, lidende med, trøstende fuldbragt i sig selv den store Verdensskjæbne som Kampen mellem den religiøse Selvstændighed og det fra Fædrene Nedarvede." [1]) Hvad heri er udtalt synes at være en alminbelig for alle tilgjængelig Erfaring. Om Kirkens ringere Anseelse i Sammenligning med ældre Tider have Alle været enige, dens Venner have sørget og klaget derover, dens Fjender have jublet og haanet. Begge have kunnet forklare sig Phænomenet som en Følge af den under Menneskelivets gunstigere udvortes Forhold videre gribende Verdslighed, hvilken naturligviis bedømmes forskjelligt, af de første som en sørgelig Frugt af den menneskelige Utaknemlighed, af de sidste som en Tidernes Vinding. Baur alene nægter Sagen selv; til hiint sørgelige Resultat har Hase efter hans Formening kun kunnet komme, fordi hans Historie fra først af

[1]) Baur die Epoch. 242.

ikke har havt nogen substantiel Kjerne og Middelpunkt, og med det Samme ogsaa intet inderlig bevægende Princip for dens historiske Udvikling. Det er interessant at bemærke, hvorledes de samme Kjendsgjerninger forvandle sig for den samme Aandsretning efter den Anskuelse, som det er om at gjøre at faae ind i Realitetens Sted. Straufs, der, som hans Dogmatik skrider frem, bliver bestandig bittrere og haanligere, feirer Haanens Triumph i § 99 „Die Kirche in der modernen Welt;" han bliver ikke træt af at skildre Jammerligheden i Kirkens nuværende Tilstand, som et Lig, hvorfra alt Levende har vendt sig med Afsky. Staten, Skolen, Konsten have forladt den, og Videnskaben har vendt sine Vaaben imod den, saa at, hvis den endnu en kort Tid skal friste sin elendige Tilværelse, maa den hente sine Lærere ikke fra Universiteterne, men fra „Skomagerstolen og Skrivestuen, og hvor man ellers sikkrest bliver bevaret for Videnskabens Indtrængen." Saaledes fremstiller den ene ideologiserende Forfatter Kirkens nuværende Forfatning; medens den anden ikke kan finde sig i Hases til de virkelige Forhold for det uhildede Blik væsentligt svarende Skildring uden at udbryde som i hellig Indignation: So schwach und gebrechlich steht hier die Kirche am Ziel ihres bisherigen Laufs! og uden at give Historikeren Skylden for, at Udbyttet er blevet saa ringe. Denne Modsigelse kunde synes uforstaaelig, men er ved nøiere Betragtning let at forklare. Straufs har taget sig til Opgave, at vise Kirkens Opløsning, og Baur dens Udvikling; i den Førstes Interesse var det derfor, at fremstille Kirken som en raaden Grav, i den Sidstes derimod at vise den paa Toppunktet af dens gjennem Aarhundreder vundne Herlighed, og Virkeligheden maa naturligviis rette sig efter, hvad Ideen kræver, at den skal vise i dens Kaleidoscop.

Det vilde være værd at høre af Baur, hvori da Nutidens Kirkes Herlighed bestaaer, efterat Baur selv har nedtaget den Korsfæstedes Skikkelse af den, som hidtil var den Herlighed nok i Kamp og Seir,

i Fornedrelse og Ophøielse. Han underretter os ingensteds derom, og vi ville nødig spøge om en saa alvorlig Sag, men vi indsee ikke rettere, end at han indigneres ved den Tanke, at den Kirke ikke skulde være Verdens første Magt, iblandt hvis Lærere den store tübingske Theolog sidder.

Vi troe at have viist, hvorlidet den historiske Virkelighed betyder for den Betragtningsmaade, som Baur vil gjøre gjældende som den eneste sande, idet vi have draget frem alle væsentlige Momenter, hvorpaa Baurs Antydninger henvise, idet vi have seet Oldtid, Middelalder og Nutid ydmygt afklæde sig for at iføre sig den Skikkelse, hvori det behager at see dem i Ideens Lys. Vi troe at have viist, hvorlangt det er fra, at denne Betragtningsmaade er deduceret af Historiens virkelige Indhold, at dette meget mere skal construeres efter den paa ganske anden Vei fundne Idee. Vi ville nu undersøge, hvad der skal komme ud af denne Construction; thi om vi ikke fik Historien, kunde vi maaskee beriges med et skjønt Drama i historisk Form, der ogsaa kunde have sit Værd. Vi ville atter her søge vort Udgangspunkt hos Baur selv, mindre bekjæmpe ham end lade ham selv vende sine egne Vaaben imod sig. Hase har bestemt Kirkens Begreb som en Stræben efter at være den i Menneskeheden fortlevende Christus. Men, indvender Baur, for at vide, hvad Menneskeheden skal vorde ved Christus, maatte man fremfor Alt vide, hvad Christus selv er. Nu vel! det maa være os tilladt at gjøre det samme Spørgsmaal til Baur. Han bestemmer Kirkens Idee som Eenheden af Gud og Mennesket, og efter den Tohed, som denne Eenhed indeholder, bliver Spørgsmaalet et dobbelt. Hvad er da Gud? hvad er da Mennesket? Det er dog ikke forfængelige Spørgsmaal, men netop dem, foran hvilke Menneskeaanden til alle Tider er bleven staaende, og hvis Løsning de have søgt i al Religionslære og i al Philosophie. Hegel har sagt os, at Grækerne i Oedipus have løst Naturlivets Gaade, da

han udtalte Ordet Menneske. Men Gaaden er kun omsat i en vanskeligere Form. Sphinxen, der har styrtet sig i Afgrunden, har der kun aflagt Dyrets Krop for at reise sig op i Menneskets Skikkelse, den gaadefuldeste af alle Gaader. Oedipus selv, der løste Naturlivets Gaade, faldt jo som et ynkværdigt Offer for Menneskelivets dunkle Conflicter. Christendommen har vistnok givet sine Troende en Opløsning ikke i Begrebets Form, men ved at henvise til det sande Menneskeliv i Christo. Men efter Baur skal jo ikke Christendommen lære os, hvad Mennesket er, men hiin Idee skal udtrykke os, hvad Christendommen er. Og hvad er Gud? Der er spurgt derom til alle Tider, af alle Folkeslag, af alle Slægter. Davids Ord: Min Sjæl tørster efter Gud, efter den levende Gud; naar skal jeg komme og sees for Guds Ansigt (Ps. 42, 3), lyde som et Ecco af al Menneskehedens Længsel. Christendommen har budt os en Tilfredsstillelse for denne Længsel, men atter ved at henvise til Guddommen i Christi Person. Men nu skulle vi gaae den modsatte Vei. Hvad Christus er, siger Baur, vide vi ikke, og vistnok gjør vi ikke Paastand paa at kunne udtrykke det i Begrebets Form; men vi have dog her en levende Anskuelse, et Liv med Ord og Gjerning, en mægtig og naaderig Virksomhed. Imidlertid tilstaae vi gjerne, at vi ikke for at forstaae Christus have søgt Gud, men for at oplyses om Gud, have vi søgt Christus. Vi ere ikke komne videre end Philippus, vi ville lade os tilfredsstille ved det Samme som han: Viis os Faderen og det vil være os nok (Joh. 14, 8). Hvad har nu Baur gjort for at tilfredsstille denne Begjæring, der er saa billig til ham, der vil føre os bort fra den, der kunde vise hen til sig selv. Der gives ikke en eneste Hentydning dertil, men vel adskillige negative, hvorefter vi kunne gjøre os en Forestilling om, hvad Gud ikke er. Han er ikke den Almægtige, der gjør Alt, hvad ham behager; thi enhver Tanke paa Underet, paa det Overnaturlige og det Overfornuftige, afviser han,

som vi have seet ved Kritiken over Neander som en Daarskab. Han er ikke Forsynet, thi med hvilken Foragt taler han ikke om den Pragmatisme, „hvis høieste Frugt er den Overbeviisning, at det er Guds evige fra Verdens Begyndelse af iagttagne Handlemaade, at virke ved Mennesker ogsaa ved onde Mennesker, af de menneskelige Daarskabs meest forviklede Planer at bringe sine Planer ud, og ligesom at benytte deres meest interesseerte Anslag til sin Fordeel.“ [1]) Hermed have vi efter den samvittighedsfuldeste Søgen fundet de Vink, der blive os givne, og vi ere reducerede til hiin abstracte Uendelighed, der er uden Navn og uden Indhold. Men maaskee gjøre vi her Baur Uret, skjøndt det ikke er vor Villie at tilliste os nogen Fordeel, maaskee gaae vi ham for stærkt paa Klingen ved at holde de to Momenter, der skulle constituere hiin alt indeholdende Eenhed, ud fra hinanden. Maaskee er det ikke saa alvorligt meent med Toheden i Eenheden, maaskee er det det andet Moment, der skal indeholde Alt. Det er jo Skolens Lærdom, at det Uendelige ikke findes udenfor, men kun i og med det Endelige. Nu vel da! hvad er da Mennesket? I Erkjendelsen af Menneskets Værdighed og Høihed ville vi muligviis finde Erstatning for den tabte Gud. Ogsaa til Besvarelsen af dette Spørgsmaal finde vi imidlertid kun svage Antydninger. Strauss har i Slutningen af Dogmatiken villet give os nogle Vink om, hvad det fra Troen paa Gud og det evige Liv frigjorte Menneske skulde leve for, „for Beskjeftigelsen med væsentlige Interesser, for Arbeidet i Ideen.“ Men disse abstracte Forestillinger blive ubrugelige, saalænge det er klart, at hvad der er væsentligt for et udødeligt Væsen, maa blive betydningsløst for dødelige, hvad der er ideelt for den, der anskuer sit Maal som et Liv i Gud, maa blive en Daarskab for den, der ingen Gud vil vide af o. s. v. Men hos Baur ere vi paa

[1]) die Epoch. S. 178.

Historiens Gebeet, hvor vi vente at finde Mennesker for os, en virkelig Daad og Gjerning, hvoraf vi kunne haabe at faae en Forestilling om Betydningen af et menneskeligt Liv. Som sagt, ogsaa her ere Antydningerne kun faa, da Baur fra sit Standpunkt paa Ideens Høider sjeldent stiger ned til Personligheder. Imidlertid er der een Person, til hvilken han ideligt kommer tilbage, og hvis Bedømmelse han ligesom har sat som Prøvesteen for enhver historisk Opfattelse, nemlig Gregor VII, og her have vi ogsaa en i Godt og Ondt saa grandiøs Personlighed, at vi i Anskuelsen af ham maatte kunne komme til Begrebet af Menneskets Betydning. At Katholicismens Modstandere i Særdeleshed i den første Hede eensidigt skue ham i hans Lasters Lys, maa findes ligesaa naturligt og begribeligt, som at deres Tilhængere hæve ham for hans store Egenskaber. At Magdeburger Centurierne skildrer ham som monstrum omnium, quæ hæc terra portavit, monstrosissimum forstaae vi vel, ligesom ogsaa, at denne Skildring efterhaanden maatte antage mildere Træk, som den første Strids Heftighed lagde sig, indtil Neander kommer til at fremstille ham som et Menneske, hvem en stor Idee har besjælet, af hvilken han i eensidig Iver har ladet sig henrive. Men nu høre man Baurs Dom over denne Fremstilling: „Derefter kan man da kun blive staaende ved den fade (flache) Dom, at den pavelige Absolutisme er Gregors Skyld, og at Verden kunde være bleven sparet for den Ulykke, som den stiftede, hvis han kun havde været et samvittighedsfuldere Menneske og i bedste Tilfælde ei blot havde handlet efter en feilende Samvittighed. Skal derimod Gregor virkelig være det, hvorfor han gjælder, Repræsentanten for en verdenshistorisk Epoche, saa maa det ogsaa kunne blive viist, hvorledes i ham fremtraadte og kom til klar Bevidsthed, hvad der i Overeensstemmelse med den hele historiske Gang, som Kirken tog, paa eet eller andet Punct af Udviklingen maatte realisere sig som et nødvendigt Moment, og af

sig selv trængte sig frem til Realisation i den, i hvem denne almindelige Tidens Retning ligesom individualiserede sig." [1]) Vistnok have vi hørt Lignende før, men vi erindre ikke saa uforbeholdent. Altsaa ingen Lykke bliver sparet for Verden, selv ikke ved Tidsalderens Heroers Samvittighedsfuldhed, intet betyder det, om de lade deres Samvittighed forvilde. Hvad der skeer, maa skee, og det Høieste, hvortil Mennesket kan stige, er at Tidens Aand individualiserer sig i ham som et villieløst Redskab, med Hensyn til hvem det er ligegyldigt, om han er saaledes eller anderledes. Hvortil da er Historien, hvortil i det Hele et Menneskeliv; hvad bliver der af de væsentlige Interesser, hvad betyder Arbeidet i Ideen, naar dog Interesse og Interesseløshed, Arbeide eller Søvn, Energi eller Ladhed, Samvittighedsfuldhed og Samvittighedsløshed maa føre til det samme? Der er et Træk, som alle selv de meest kortfattede historiske Lærebøger ansee sig forpligtede til at gjengive, nemlig da Cæsar standsede ved Rubicon, og det med Rette. Det er et af disse store Øieblikke i Livet, hvor Tidens Heros sees staaende med Verdensskjæbnens Terninger i sin Haand, sig selv bevidst, at en verdenshistorisk Epoche skal bestemmes af et Skridt frem eller tilbage. Enhver betydningsfuld Bedrift, enhver ægte dramatisk Digtning har sit Beslutningens centrale Moment, og det er ikkun den modernefte Smag, der, dog kun vel til Moro, har fundet Behag i at lade Verdenshistoriens Axe dreie sig om et Glas Vand. Om end

---

[1]) Die Epoch. 216. Man sammenligne hermed, hvad der ovenfor er gjengivet af Baurs Fremstilling og Kritik over Pragmatikerne. Med hvor stor Ringeagt omtales ikke deres Stræben efter at gjennemskue de handlende Personers Hensigter og Planer? Det er som om det Tilfældige og Uvilkaarlige var Historiens Høieste. Den sande Feil hos Pragmatikerne er ikke den, at de søge Plan og Hensigt; men at de, ligesom Baur, drømmende dem paa Tidernes Toppunkt ikke forstaae andre Interesser, end dem, der bevæge dem selv og deres Tidsalder.

ikke til Gunst for Tilfældet, saa dog for en blind Fatalisme lader Baur paa lige Viis Beslutningens Rubicon og med den Mennesket svinde i Ideens uendelige Hav. I Sandhed, hvad Baur fordrer af Historieskriveren, at han skal opløse de historiske Momenter og gjøre dem flydende, har han selv fuldført til Fuldkommenhed. Al Historie er ei blot gjort flydende, men fordunstet til en eneste graa Taage, hvori Gud og Menneske, Stort og Smaat, Godt og Ondt er smeltet sammen i Intets navnløse og skjelningsløse Dunst. Her staae vi da ved Slutningen af de Baurske Resultater; men vi kunne ikke tilbageholde at gjøre opmærksom paa det virkelig pudsige Indtryk, som hans Slutningsbemærkning gjør. Han opkaster det Spørgsmaal, i hvilken Betydning der kan være Tale om en almindelig Kirkehistorie, og i denne Anledning meddeler den forsøgte Lærde med største Naivitet en Underretning om det Særskiltes og Almindeliges Forhold, netop i samme Form, hvori det for 15 Aar tilbage ved alle Universiteter kunde findes i de tiltrædende philosophiske Skolarers Hefter. Ja! noget maa et Menneske have at holde sig til, og naar Himmel og Jord er opløst, bliver dog en Stump ufordøiet og uopløst hegelsk Logik tilbage!

Som en blot Recension af et ikke meget betydeligt udenlandsk Skrift maae nærværende Betragtninger allerede have syntes at overskride det rette Maal. Men fra en vis Side har dette Skrift en særegen Interesse. Fra den Tid, Strauss's Opløsning af Jesu Historie gjorde saa stor Opsigt, maatte Opmærksomheden være spændt paa at see den samme Retning behandle den øvrige Historie. Imidlertid møder her et mærkeligt, men let forklarligt Phænomen. Alle andre theologiske Retninger have frembragt deres tilsvarende Forfattervirksomhed paa Kirkens Histories Gebeet; Katholicismen har sin historiske Opfattelse, den gamle Protestantisme sin, Pietismen, Oplysningen, Rationalismen, Følelsestheologien og Supranaturalismen hver sin; den moderne Identitets

Philosophie har derimod en Kritik og Opløsning af dem alle tilsammen. Men igjennem Kritiken og Opløsningen har Baur ført os til de Resultater, som vi her have lagt ud fra hinanden. Om disse Resultater kunne tilfredsstille, vi sige ikke nogen Christen, men noget levende Menneske, i hvis Aarer der flyder Blod, og for hvem Samvittighed, Villie og Idræt er mere end tomme Navne, maae vi nu henstille til Læserne. For os har dette Skrift i flere Henseender været lærerigt, vistnok ogsaa ved den positive Underretning, det giver om forskjellige Kirkehistorikere, men dog især ved at befæste os i Modsætningen til de fremstillede Resultater. Det er under Læsningen blevet os mere og mere klart, at som i den praktiske Gjerning i Kirkens Tjeneste, saaledes ogsaa i Kirkens Historie Intet er at udrette med det philosophiske Identitetsprincip, at ogsaa her en paa eengang mandig og ydmyg Anskuelse kun kan vindes ved at gaae ud fra den dybe Modsætning, Synd og Naade. Man forsøge at forklare sig den christelige Oldtid, Middelalderen, Reformationen og Pietismen fra dette Udgangspunkt, og man spørge sig selv, om der ikke kommer et ganske andet Liv og Indhold og tilmed Forstaaelse og Klarhed ind i disse Perioder end ved hiin konstlede Ideologie. Skulde den senere Tids Udvikling da synes mindre forklarlig, da spørge man fremdeles, om Tidsaanden ikke først havde begyndt at forflygtige Begrebet Synd, førend den fandt det nødvendigt at lade Christi Person fordunste, og man minde derhos sig selv om, at det er en vistnok besværligere, men ogsaa værdigere Beskjæftigelse, efter Evne at virke mod Tidsaandens Forvildelser, end at bryste sig selv som paa Tidernes Toppunkt. Ingen Betragtning er usandere og derfor mindre nyttig end den, hvorefter den hele Fortid kun anskues som tjenende Nutiden til Fodskammel. Enhver grundig Fordybelse i hvilkensomhelst, men da navnlig i de fremragende Perioder af Menneskelivet vil aaben-

bare en Herlighed, der er gaaet tilgrunde (ei blot „aufgehoben"); medens Andet er vundet. Det bliver en Paastand, der kun kan fastholdes ved Fordreielse og Tilintetgjørelse af den historiske Virkelighed, at Historien er en immanent nødvendig Udvikling af dialektiske Momenter. Meget mere viser Alt, og det selv paa Philosophiens Histories Omraade, [1]) at det Samme gjentager sig i det almindelige som i det individuelle Menneskeliv, at Intet hermed kommer til sin fulde Udvikling og Blomstring; men gjennembrydes og afløses af andre Retninger og Bestræbelser, hvis Endemaal ikke heller vil naaes. Den berømte Sætning „die Weltgeschichte ist das Weltgericht" udtaler i Grunden ikke andet for det almindelige, end Ordsproget „Ærlighed varer længst" eller andre lignende for det individuelle Menneskeliv, at Forsynet ogsaa her har sat et almindeligt Forhold mellem Værd og Skjæbne. Men den ufuldendte Verdensdom ikke mindre end den ufuldendte Dom over det individuelle Menneske fordrer til sin Fuldendelse Gudsdommen. Dette giver en ikke nokſom paaagtet Henviisning til en anden Tilværelse, ikke i død Eensformighed men i rigeste Mangfoldighed, hvorom Kunsten giver en Anelse, naar den gjengiver os Fortidens Skikkelser i ideal Herlighed, der vækker vor Længsel. Vare de blotte Gjennemgangsled for det tilkommende høieste Standpunkt, paa hvilket vi formeentligt skulle staae, maatte vi kun ile dem forbi med Glæde over at være undslupne deres bundne Tilstand; men vi dvæle ved dem i Bevidstheden om, at her ogsaa er et Evigheds Liv,

---

1) Hvormange Fremstillinger der ere givne af den nyere Philosophies Historie, har Ingen virkeligt kunde udlede selve Identitets Philosophien som en immanent Udvikling af den foregaaende kantisk-fichtiske Idealisme. Her er et ligefrem Gjennembrud, en Reaction af den frie Aand, en Beslutning ikke at ville nøies med en blot subjectiv Verden. Schelling vedkjendte sig dette Brud, da han fordrede et eget Organ for sin Speculations Forstaaelse. Hegel casserede det, men derved er Intet vundet.

der maa være opbevaret andetsteds end i Erindringen. Dog dette er kun Antydninger, til hvilke der maaskee gives os Leilighed at komme tilbage. Skulde vore Læsere imidlertid ikke finde andet Udbytte af disse Betragtninger, saa haabe vi, at de idetmindste ville have viist, hvor let den Opløsningsproces, der er en vis Retnings høieste Frugt, kan foretages ved denne selv, saasnart den frembyder et eneste, om end nok saa ringe positivt Resultat, blot ved at lade dens egen Behandlingsmaade operere paa dette.

X.

Breve om den Martensenske Dogmatik.

Af

Erasmus Ræpius.

1ste Afdeling. I. til V. Brev.

I.

Octbr. 1852.

Da det, kjere Ven, er vor gamle Vane, jevnlig i al Simplicitet at meddele hinanden vore Tanker om mærkeligere Skrifter af vor theologiske Litteratur; saa have vi nu Anledning nok til at gjenoptage denne Vane; thi Læsningen af Professor Martensens Dogmatik har saaledes fængslet mig, og saaledes ladet min Sjel leve under Læsningen, at Du ikke engang kunde følge min indre Livsvandring, naar jeg ikke meddeelte Dig Noget derom. Ret at fordybe sig i en god Bog er dog ikke noget ringe Stykke af et Menneskes Liv; maaskee større end mangen udvortes Omveltning.

Fra den Tid, da Martensen udgav sin Bog om Daaben, 1843, har jeg erkjendt ham som en virkelig luthersk Dogmatiker, hvilket visselig er en meget høi kirkelig og theologisk Værdighed.

Skjøndt jeg nu har adskillige og ikke uvæsentlige Anker mod mange Stykker af hans „christelige Dogmatik"; saa finder jeg dog saa megen virkelig Dogmatik deri, og sætter den derfor saa høit, at jeg ikke troer, at der er skrevet nogen saa god Dogmatik af en dansk Mand, siden Casper Brochmann 1633 udgav sit berømte universæ theologiæ systema, der senere i Tydskland oplevede tvende Oplag [1]). Det er dog endelig engang en Bog ikke ud af Bøger, men ud af et Liv. Omendskjøndt den vidner om Studium, saa er Alt dog her saaledes fordøiet, at det kommer frem med en umiddelbar Livsfriskhed, og saa at sige, paany bliver originalt. Derved er ogsaa Alt saa klart, at det med Lethed maler sig for den intellectuelle Anskuelse. Hertil bidrager ogsaa den smukke Form, hvori det fremtræder. Ligesom ogsaa den rette Grændse imellem det Formeget og det Forlidet i Udviklingen mestendeels saare heldigt er truffet.

I Martensens Bog taler et ædelt og christeligt Sind grundigt, smukt og klart om det Høie og Guddommelige. Det er derfor ikke at undres over, at ogsaa mange Andre end Theologer føle dem tiltrukne af dens Læsning; saa at den i saa kort Tid har oplevet tvende Oplag og er bleven Gjenstand for Omtale, baade samtaleviis og paa Tryk. Angrebene kunde da heller ikke udeblive, om man end ikke havde ventet dem saa drabelige, som de, Mag. Stilling og Prof. Rasm. Nielsen have rettet imod den! Det er ganske rigtigt, hvad Mag. St. paa sin høittravende Maade siger i sit Forord, at det, hvorom der strides, ikke er „Udenværker og Løbegrave, men Fæstningen selv", ved hvis Indtagelse altsaa hele Landet skulde være erobret; om „Sagens Princip". Derimod er det da ikke Martensens Dogmatik alene, de angribe, thi dens Princip i denne Henseende er jo ikke andet, end netop det samme, hvorpaa hele den christelige Dogmatik fra

---

[1]) Lipsiæ 1638; Ulm: 1658.

Begyndelsen har været grundet, det nemlig at Troeslærdommene skulle gjennemtrænges af en troende Tænkning, at en videnskabelig Begriben af Christendommen er muelig og skal eftertragtes. De angribe den hele Række af kirkelige Dogmatikere fra Origines og Athanasius til Schleiermacher og Martensen. De ville dem alle in absurdum redigere. Men den kirkelige Dogmatik kan nu ikke skilles fra Kirken. Det er dennes Prædiken over Frelsen ved Christum, Dogmatiken tænkende vil gjennemtrænge; og den dogmatiske Bekjendelse virker atter tilbage paa Prædiken, eftersom den giver Troeslæren sin Form, og fremstiller Symbolerne. Dette er af disse Herrer selv udtrykkelig erkjendt, f. Ex. naar Rasm. Nielsen S. 5, siger: „Theologiens Seier over den „verdslige Viden er et væsentligt Moment i Troens Seier over „Vantroen; ligesom omvendt Theologiens videnskabelige Nederlag „ikke blot er et litterairt Uheld for Theologerne, men **et smer„teligt Tab for den sande Menighed**, — der maa opfylde „de Troende med Sorg og Bedrøvelse". Det er altsaa, efter deres egen Erklæring, Kirken selv, om ikke i dens hele Tilværelse, saa dog i dens hidtilværende Bestaaen, disse tvende stærke Herrer ville angribe. Man kunde fristes til at vende Synet hos Daniel om; thi der blev den liden Steen, som ikke var kastet af Menneskehænder, til et Bjerg, som omstyrtede Rigerne; men her skulle nu atter et Par Smaastene, slyngede af ikke store Menneskers Hænder, atter omstyrte Bjerget.

Alligevel er der hos dem begge, men rigtignok især hos Mag. St. en stor Seiersglæde, der ikke blot fremlyser af den hele Tone, men udtaler sig i enkelte Udtryk, om „hvad der nok skal blive godtgjort", eller „sikkert skal vise sig" og desl. Han er allerede ganske vis paa Seieren; Martensen i sit Svar lader ham nu gaae hen i sin Seiersglæde; og saaledes ville ogsaa Du og jeg gjøre.

Mere moden, skjøndt dog ogsaa discipelagtig er Rasm.

Nielsen, der her, som sædvanligt, ikke strider paa egen Sold, men under Pseudonymens Fane; thi ligesom Hegel tidligere var den, paa hvis Ord han svoer, saaledes er nu Pseudonymen bleven hans Fører, som han ubetinget følger. Idet han vil bekjæmpe Martensen, fægter han derfor ikke med sine egne Vaaben, men laaner Rustning fra Pseudonymen, idet han giver et Udtog af dennes Lære, affattet heelt igjennem ipsissimis pseudonymi verbis. Men da han nu engang har gjort sin Førers Meninger til sine egne, saa ville vi oversee alle hans Citationstegn, og holde os til ham, som om han var Manden.

Ved at læse hans Skrifter blev jeg sat langt tilbage i Tiden, nemlig til vore Studenteraar, da vi fra det theologiske Cathedet hørte om den Trinstige, som **Menen, Tro** og **Viden** skulde udgjøre. **Menen** skulde være en Antagelse ifølge **utilstrækkelige** og **blot subjective** Grunde; **Tro** en Antagelse ifølge **tilstrækkelige, men blot subjective** Grunde, uden objectiv Vished; **Viden** endelig en Antagelse ifølge **tilstrækkelige** og **objective** Grunde. Men da det Guddommelige var transcendent, var det kun Gjenstand for Tro, ikke for Viden. Men Tro havde det tilfælleds med Viden og Menen, at de alle tre kun vare **Tanketilegnelser.** Disse Kantiske Definitioner fik endnu større Betydning for os, da vi læste dem igjen i den første Udgave af Marheinekes Dogmatik, som dengang stod i stor Anseelse hos os. Skjøndt dette nu ikke tilfredsstillede os, saa vidste jeg for min Deel dog intet bedre at sætte istedet, førend jeg nogle Aar senere fik fat paa Melanchtons Apologie, og der hørte ham udvikle, hvorledes Troen ikke blot er en Antagelse, en Erkjendelse, en Tanketilegnelse, notitia, men „et nyt aandeligt Liv i Hjerterne, „den Helligaands Gjerning og Værk, der griber og fastholder „Naaden og frier fra den evige Død“.[1]) Det er en Mand,

[1]) Libri symb. ed. Tittmann p. 58—62.

der kan tale om Troens Væsen, at den er mere end blot en stakkels Tankeltilegnelse!

Efter hine Kantiske Definitioner forholdt Tro og Viden sig ganske exclusivt til hinanden, ligesom hos Rasm. Nielsen. Man hjalp sig med Troens subjective Gyldighed, hvor man ikke kunde faae Vidnes objectiv Sikkerhed; men alt som man forfremmedes i Viden, blegnede Troen, indtil den reent forsvandt hos den ret Vidende. Den havde derfor ingen Plads i Videnskaben, og man kunde ikke bevare Troen, uden ved at spærre sig mod Videnskaben, som derfor blev en Rationalisme uden Tro. Denne gjensidige Udelukkelse fastholder jo nu ogsaa R. N. f. Ex. i Lignelsen om den rige Oncle S. 116 og fl. St.; ja det er jo netop hans Hovedpaastand, og man kommer idelig hos ham til at tænke paa den Kantiske Trinstige. Men da den Tænkende nu var sig bevidst, at hans Tro kun hvilede paa hans eiendommelige tilfældige Subjectivitet, saa fandt Kant den uværdig for den Tænkende, kun tjenlig for den uoplyste ikke tænkende Almue, som man derved skulde holde i Ave. Dette er nu rigtignok anderledes hos R. N., der ønsker at fuldbyrde en virkelig Troesvandring, og det er i andre Henseender en vigtig Forskjel; men her gjør den ikke til Sagen.

Hos Kant var nu dette ganske berettiget, thi han fastholdt som bekjendt det Objective og det Subjective i deres gjensidige og strenge Abstraction, hvilken Abstraction endnu fastholdtes efter ham, indtil Hegel ophævede den. Under en saadan Abstraction er der ingen Vei for Subjectet til at komme over Forskjellens umedierede Afgrund. Det Objective er derfor aldeles transcendent, Subjectet kan Intet vide om det Objective, om Gud, om det Absolute. Det eneste Punct, hvor Kant ahnede en Synthese af det Objective og det Subjective, af det Guddommelige og Menneskelige, var i Samvittigheden, i hvilken denne strenge Moralist dog ikke kunde undlade at fornemme en høiere Magt,

en guddommelig Stemme. Der troede han, at en Bro muéligen kunde findes, og derfor opfandt han de bekjendte moralske Beviser for Guds Tilværelse og Sjelens Udødelighed, skjøndt selv disse for ham kun vare Rimeligheds Slutninger.

Om disse gamle Sager har jeg paany villet minde Dig, for at Du kan see, at R. Ns. nye Viisdom dog i Grunden er af temmelig gammelt Datum; deels ogsaa for at gjøre opmærksom paa, at Alt hos R. N. beroer paa en streng Abstraction af det Subjective og det Objective, af Menneskeaanden og det Absolute, der umedieret og fast afsluttet staaer over os. I andre Henseender vil R. N. nu frabede sig Navn af Kantianer, og det kunne vi i disse Henseender gjerne indrømme ham „Tro", siger han, „er ikke en Sinke-Lectie i Intelligentsens Sphære, et „Asyl for daarlige Hoveder, men Tro er en Sphære for sig „selv" S. 36. Den er et personligt, et Existentialforhold, den er „den lidenskabelige Inderlighed, lige over for den objective „Uvished". Og det Objective bestemmer han ikke med Kant blot som den objective Uvished, som det Transcendente, men som Paradoxet.

I practisk Henseende er dette en meget vigtig og følgerig Forskjel. Der kan paa denne Maade virkelig fuldbyrdes en Vandring i Haab, ogsaa i Noget, som kaldes Tro, ogsaa i Kjerlighed, skjøndt kun i den naturlige Kjerlighed, ikke i Guds og Christi hellige Kjerlighed. Men rigtignok kan der ikke fuldbyrdes nogen Vandring i Fred, i Guds og Christi Fred, som overgaaer al Forstand; ikke i „Glæden i den Helligaand", ikke i Retfærdighed, nemlig nok i den udvortes og borgerlige Retfærdighed, men ikke i Retfærdigheden for Gud. Vandringen fuldbyrdes meget mere i „Frygt og Bæven", i „Lidenskabens uendelige Interesseerthed", bestandig Uro. Det træffer sig derfor meget uheldigt for denne Theorie, at „Retfærdighed, Fred og Glæde i den Helligaand" netop er Guds Rige, Rom. 14, 17,

netop er det Christelige, i hvilket altsaa denne Vandring ikke fuldbyrdes.

Saa practisk vigtigt dette nu end er til at vedligeholde den hellige Uro, den lidenskabelige Interessеerthed for sin Salighed, der bestandig søger og jager, om den muligt engang kunde gribe det, saa vedkommer det dog ikke videre her, hvor det kommer an paa det dogmatiske Erkjendelsesprincip, hvor Spørgsmaalet er af reent theoretisk Art, om Muligheden af en dogmatisk Erkjendelse. Og her staaer det Objective og det Subjective hos R. N. lige saa abstract i en fast og afsluttet Abstraction lige over for hinanden som hos Kant, eller vel endnu uforsonligere. Saasnart Paradoxet oplod sig for Subjectivitetens Indtrængen, ophørte det at være paradox, eller at være til. Enten det Absolute bestemmes som det Transcendente eller som Paradoxet, er det i begge Tilfælde lige hiinsidigt, lige fjernet fra Intelligentsen. Derfor vil han, at Dogmatikeren allevegne kun skal give sig af med at paavise Paradoxet, og da blive staaende ved Tankekorset, som er Paradoxets lukkede Dør. Saaledes staaer han paa et Standpunct à la Kant; ja, det Objectives Hiinsidighed er, om muligt, endnu fjernere, fordi han ikke engang agter hiin Samvittighedens Bro, som Kant dog tænkte paa. Det er rigtignok besynderligt, at han saaledes er gaaet tilbage paa et i Philosophien, ogsaa engang af ham selv overvundet Standpunct. Han maa rigtignok ganske have forladt sin Hegel, hvis Hovedfortjeneste netop var, at have paaviist Identiteten af det Objective og det Subjective.

Det er ligegyldigt, hvo der først er fremkommet med hiint credo, qvia absurdum, eller om det maaske fra først af er sagt i en anden Mening[1]). R. N. har nu gjort det til sit, og det i sin Mening. Det har da en doppelt Betydning, efter-

[1]) Martensen: Dogmatiske Oplysninger, S. 24.

som Vægten lægges paa det første eller det sidste Ord. Credo, jeg troer, jeg maa nøies med at troe, fordi jeg ikke kan vide. Det Absurde er uigjennemtrængeligt for Begrebet, det kan ikke være Gjenstand for nogen Viden. Dog kan jeg ikke slippe det, fordi „jeg er uendeligt interesseret for min Salighed". Kan jeg da ikke fastholde det i Viden, maa jeg have det paa den eneste mulige Maade, i Subjectivitetens Inderlighed, i Troen. Men dette er netop godt, thi dersom jeg vidste det, saa tabte jeg jo „i denne Objectivitet den uendelige personlige Lidenskabs Interes„seerthed", S. 16. „Den objective Reflexions Vei gjør Sub„jectet til det Tilfældige og derved Existents til et Ligegyldigt, „et Forsvindende" S. 20, og dog er det at existere, at „være „den Enkelte, netop Sagen". Troen maa jeg altsaa have, men den kan kun leve i sin Modsætning til Viden, thi „hvis jeg „antog det i Kraft af noget Beviis, var jeg i Færd med at „opgive Troen" S. 17 (jevnf. Lignelsen om den rige Oncle). Troen er altsaa en Antagelse uden Beviis, ganske som i vor gamle Trinstige.

Men Vægten kan ogsaa falde paa det sidste Ord, thi Tingens Absurditet, dens Paradoxie er netop Grunden, hvorfor jeg ikke slipper den, men holder den fast „i Troens Lidenskab, under „Frygt og Bæven". Absurditet er nemlig Kjendemærket paa det Absolute, paa det Guddommelige. Det Subjective er gjennemtrængeligt for Bevidstheden, er intelligibelt. At Noget ikke er intelligibelt er saaledes et Kjendetegn paa, at det ikke er dennesidigt, men hiinsidigt, objectivt, guddommeligt. Absurditet er netop det Absolutes, det Guddommeliges Kjendetegn. Derfor troer jeg i Kraft af det Absurde, qvia Divinum mihi videtur absurdum. Dersom det ikke i Absurditet havde det Guddommeliges menneskelige Mærke, saa vilde jeg ikke troe det.

Hvorledes R. N. saa vender Tingen, saa bliver det bestandig klarere, at Troen for ham kun er en Antagelse, en

Overbeviisning, og det en Antagelse, der blot beroer paa Subjectiviteten, uden nogen objectiv Vished, eller som det hed i Trinstigen, en Antagelse af tilstrækkelige, men blot subjective Grunde, og derfor definerer han den ligefremt som en Modsigelse, „Modsigelsen mellem Inderlighedens Lidenskab og den objective Uvished". S. 26.

I Rationalismens Glandsperiode var det almindeligt, at definere Troen paa samme Maade, blot som en Antagelse, og Hebr. XI, 1, hvor den omtales som en „fast **Overbeviisning** om det Usynlige", var næsten det eneste Skriftsted, der anførtes, med Forbigaaelse af alle paulinske Steder, idet man deri med Uret vilde finde en Definition paa Troen [1]). Kun de, der lode sig paavirke af Schleiermacher, begyndte at ahne noget Bedre, ogsaa advarede af hans Dadbel over dem, der definerede den som „Ueberzeugungstreue". Vistnok er der i Rasmus Nielsens nye Bog meget gammelt Opkog.

Dette er sikkerlig nok, maaske altformeget om ham og for denne Gang.

Din

Erasmus Næpius.

II.

Novbr. 1852.

Det fornøier mig af dit Brev at erfare, at Du billiger min Opfattelse af R. N.s Theorie som beroende paa en fuld-

---

[1]) *Οὐ βλεπομένα* betyder her vistnok ikke det Usynlige i Almindelighed, men det endnu i Fremtiden Skjulte, det Tilkommende. *Τὰ βλεπομένα* er det Nærværende, som haves for Øie, som *ἐλπὶς βλεπομένη* er det Haab, der har faaet sin Gjenstand. Saaledes er *ἐλεγχος οὐ βλεπομένων* en fuldstændig Parallele til det jevnsides *ἐλπιζομένων ὑπόστασις*. Forf. fremhæver et Moment, der var det Charakteristiske ved Troen hos det G. Ts. af ham anførte Helte, nemlig det fortrøstende Haab paa den **kommende** Frelser. Men dette er jo i det N. T. forvandlet til Troen paa den nærværende Frelser.

stændig Abstraction af det Objective og Subjective. Jeg bruger, som Du seer, Abstraction i den Hegelske Betydning. Det er besynderligt nok, at R. N. kan gaae tilbage paa et Standpunct, der ellers i Philosophien maa ansees for overvundet. Thi det er dog Hegels ubestridelige Fortjeneste at have overvundet denne Abstraction, om man end ikke kan billige den Maade, hvorpaa han gjorde det. Thi idet han pantheistisk vil gjøre begge til Eet, og paavise begges fuldkomne Identitet, forfalder han i sin Sphære til en lignende Feil, som den, hvortil Monophysiterne forfaldt i Læren om Christi Person ved at ophæve Naturernes Forskjellighed og gjøre dem begge til een. Lad ham nu have Sit, og lad os imidlertid see, hvorledes Tingen forholder sig i Christendommen; hvorledes derved fremkommer et fyldigere Troesbegreb og et forsonligere Forhold mellem Tro og Viden. Vi skulle da maaskee faae Anledning til at glæde os over Martensen.

Men saasnart vi træde ud af Philosophiens blot naturlige Sphære og ind i det Religiøses Enemærker, er det Objective ikke længere blot det Absolute med alle dets Bestemmelser, men det Guddommelige baade efter dets Uendelighed og dets Immanents i Skabningen, og da det Guddommelige som sammensluttet i sig selv og sammensluttende sig selv i Bevidstheden som en personlig og guddommelig Aand, som Gud. Og det Subjective er ikke blot det Endelige og det Enkelte, men den individuelle personlige Aand, Menneskeaanden. Og Synthesen er i Aandens, dermed i Bevidsthedens og Frihedens, Sphære, ei blot en logisk Synthese, Tanken og Begrebet, ei heller blot en physisk eller metaphysisk Synthese som det Absolutes Immanents i Naturen, men en levende Synthese i Aand og Frihed. I Ophævelsen af den Abstraction, der var indtraadt, vel ikke i det Naturliges Sphære, eftersom Gud vedblev i Opholdelse og Medvirkning at være immanent ogsaa i den syndige Skabning, men i Aandens og Frihedens Sphære, formedelst Synden, altsaa i Begges Synthese

bestaaer Christendommens Væsen, eftersom det er i den, Forsoningen er fuldbragt.

Eftersom det Objective som det Uendelige efter sin Natur stedse maa være det Overgribende, maa Synthesen nødvendig begynde derfra. Den fuldbyrdedes derfor først ved Guds Søns Komme i Kjødet, i Christi Person, i hvem derfor den hele Christendom fra først af var inde, ved det Guddommeliges og Menneskeliges Forening i ham til personlig Eenhed. Det behøver mellem os ikke nogen lang Forklaring, at det virkelig var „Gud der i Christo forligte Verden med sig" 2 Cor: 5, 19, eftersom ingen af os er Rationalist. Og skulde vi træffe paa Nogen, der tvivlede om Christi Guddom eller om Forsoningen, saa vilde vi gjerne gaae ind med ham i apologetiske Undersøgelser, men i vor nærværende Forhandling kunde han ikke deeltage. Selv R. R. er i dette Stykke en af vore, efterdi han ogsaa erkjender Christendommen som en virkelig guddommelig Livsmeddelelse, og paa det Bestemteste værger sig mod den „Misforstaaelse, der forvandler den blot til en Lære, og drager den ind i Intellectualitetens Sphære, — til at være blot et Moment i Speculationen," Pg. 36. Til videnskabelig dogmatisk Klarhed er denne Syntheses Natur og Væsen bragt i Lærdommene om Christi Natur. I disse Lærebestemmelser forvarer Kirken sig paa det Bestemteste paa den ene Side mod en saadan Opfattelse af Foreningen, der vil forklare den ikke som Synthese men som Identitet, apollinaristisk og monophysitisk, hvor det Objectives og Subjectives Væsen og Eiendommelighed gaaer under i et fra hvert forskjelligt Tredie, da Sandheden er, at Forskjellen er hengjemt[1]) i Eenheden. Paa den anden Side bortstøder den saadanne Opfattel-

*) Det Hegelske „aufgehoben" maa oversættes hengjemt, thi det Danske ophævet betyder netop tilintetgjort, altsaa det Modsatte af hvad aufgehoben vil betegne, nemlig at Tingen ikke er tilintetgjort, men tvertimod bevaret som Moment i det Høiere.

ser, der nægte Synthesens Virkelighed, nemlig de nestorianske, idet de nægte Naturernes personlige Eenhed. Vi to Lutheranere holde nu fast paa Synthesens og Eenhedens Virkelighed, medens Reformismen paa nestoriansk Viis, som bekjendt, kun opfatter Eenheden som en løs Tilhobeføielse uden nogen sand Synthese. Kun Skade, at disse Lærdommes videnskabelige Fuldendelse i Dogmerne om communicatio idiomatum fik en mindre heldig Form!

Formedelst Christum som den eneste Midler fuldbyrdes dernæst den samme Synthese i Menigheden, der er „de Helliges Samfund", Samfundet af dem, i hvem det Guddommelige er indtraadt som oplivende og helligende Princip. Herren omtaler selv denne synthetiske Eenhed, idet han i den ypperstepræstelige Bøn Joh. 17, 21, 23 beder, at de Troende maae vorde Eet, ligesom Faderen og Sønnen ere Eet, og det formedelst de Sidstes Eenhed: „jeg i dem, og Du i mig". Ligeledes omtaler han oftere sin Iboen i Menigheden, saasom Joh. 14, 23, at „Faderen og Sønnen ville gjøre Bolig i den, der bevarer Ordet", hvormed kan sammenholdes den skjønne Skildring Aab. 3, 20, om Herren, der staaer for Hjertets Dør og banker. I stærke, tildeels gaadefulde Ord, udtaler han det Samme, naar han Joh. 6, 54, taler om den Nødvendighed, naar Nogen vil komme til Livet, at han „æder Menneskens Søns Kjød og drikker hans Blod." Det er derfor „Christus i os", der er vor Frelser, og saalænge Nogen har hiin Christus enten blot historisk foran sig i Tiden, eller abstract over sig i Høiheden, saa har han ham i Grunden slet ikke. Apostlerne fremstillede naturligviis Tingen paa samme Maade, saasom naar Paulus sætter Christendommens Væsen deri, „at have sit Liv gjemt med Christo i Gud", Colosſ. 3, 3, eller deri, „Christus lever i ham", Gal. 2, 20. Det er derfor mere end en Lignelse, det er en Virkelighed, naar Menigheden Eph. 5, 23; Rom. 12, 4 flg, skildres som Christi Legeme, hvilket Eph.

5, 32 kaldes et stort Mysterium, thi i den er Christus ligesaa vist tilstede, skjøndt mysteriøst, som Nogen ikke er borte fra sit eget Legeme, fra sig selv; hvorfor Paulus ogsaa Coloss. 1, 24 omtaler de Lidelser, han lider som Menighedsmedlem, som Christi egne Lidelser. Dogmatisk er dette optaget og bragt i Form i Læren om Helliggjørelsen, hvis sidste Trin og endelige Virkeliggjørelse er „den mystiske Forening med Gud", unio mystica. — Naar dette da gjælder om Sønnens Iboen, saa gjælder det endnu mere om Aandens, hvis Sted jo netop ikke er andet end Menigheden.

Denne Synthese i Menigheden baade forudsætter og indbefatter en Fuldbyrdelse for det enkelte Menighedsmedlem, den enkelte Troende, af den samme Synthese af det objectivt Guddommelige og det subjectivt Menneskelige, eftersom Menigheden jo er Indbegrebet af de enkelte Troende. Ja netop i samme Forhold som Synthesen er fuldbyrdet i ham, eller han er bleven deelagtig i den i Slægten fuldbyrdede Forsoning, netop saa vidt er han sandt Medlem af Menigheden, er han troende. Troens Væsen er netop denne i Forsoningen fuldbyrdede Synthese; den er det Guddommeliges Selvoplabelse for og Meddelelse til Subjectet og dettes bevidste Modtagelse deraf og Tilknytning dertil. Troen, hvorved Nogen bliver deelagtig i Christo, er saaledes en Grebethed af det Guddommelige, med al det Liv, den Fred og Glæde, dette fører med sig, den er, som vi anførte af Melanchton, „et nyt Liv i Hjertet, den Helligaands Gjerning og Værk." Den er derfor meget mere end en Antagelse i Kraft af det Absurde, om man end nok saa krampeagtigt klamrer sig til den abstracte Objectivitet. Ogsaa er den meget mere end blot en speculativ Tankeetilegnelse, som i den saakaldte speculative Dogmatik. De, der tale saaledes om Troen, kjende den slet ikke.

I Fuldbyrdelsen af denne den Enkeltes Forsoning, hvorved

Troeslivet fremkommer hos ham, er det atter det objectivt Guddommelige, hvorfra Begyndelsen skeer, hvorfor ogsaa Paulus minder Epheserne om, at det er en „Guds Gave", at det er „Guds Værk", hvorved de ere „skabte i Christo Jesu", (2, 9); ligesom han forklarer Philippenserne (2, 13), „at det er Gud, som virker i os baade at ville og at kunne." Dette skeer deels ved Guds opdragende Virksomhed, παιδεία θεοῦ, hvorved han optugter os ikke til Andet, end til at „blive deelagtige i hans Hellighed", (Hebr. 12, 7—10); deels og endnu mere ved de i Dogmatiken vel bekjendte forberedende Naadevirkninger, hvorved han virker med Ordet og Sacramenterne ei blot til at opskræmme Samvittigheden, men til at meddele os sin Aand. At det alene er herovenfra, at Begyndelsen skeer til Troen og Deelagtighed i Forsoningen, er bragt til fuldkommen videnskabelig Klarhed i det fortræffelige Læerestykke, som pleier at overskrives de viribus humanis, sive de libero arbitrio.[1]) Maaskee faaer jeg senere Leilighed til at skrive mere til Dig om dette dybsindige Dogma, der ikke maa forvexles med det moralske Læerestykke de libertate voluntatis humanæ, som har en modsat Opløsning. Her vil jeg kun udtale min inderlige Beklagelse over den Taushed, der mestendeels hersker derom i vore Dages Dogmatik, efterat det engang er kommet i Miscredit i den selvretfærdige og pelagianiserende Rationalismes Tid. Naar den lutherske Dogmatik engang ret kommer til Live, vil det nok vide at hæve sin Plads.

Paa den anden Side kræves der, for at det Objective og Subjective kan mødes i Forsoning, og Troeslivet eller Troen fremkomme, ogsaa Noget fra Subjectets Side. Dog er dette ikke saa meget en Imødekommen, som snarere en villig og fuld Hengivelse og glad Modtagelighed. Subjectets Forsoning fremkommer nemlig ikke som et Product af ligestore Factorer, det

[1]) Conf. Aug. Art. XVIII. Form. Conc. Art. II., især S. D.

Guddommelige og Menneskelige, thi det Objective er stedse det Overgribende, der nærmer sig Mennesket og gjør Begyndelsen. Dette er bragt til Klarhed i den synergistiske Strid, til hvilken vi blot kunne henvise. Deus trahit, sed non nisi volentes. Subjectet har Evne til at gjore Modstand, til at afslutte sig i sin Endelighed og at indeslutte sig deri. Desto værre skeer dette ofte ved letsindig Adspredelse, ved Hjertets Haardhed, ved en Tankeforvildelse, der endog kan være systematisk og philosophisk. Atter her har Lutheranismen grebet Sandhedens rette Midte, paa den ene Side mod Synergismen, paa den anden mod de Reformeerte, der udelukke al Selvvirksomhed hos Subjectet. Synergisme og Lære om gratia irrisistibilis ere modsatte Yderligheder.

Hvor nu det rette Forhold indtræder, der opgive den guddommelige Objectivitet og den menneskelige Subjectivitet deres gjensidige Abstraction, og formedelst Forsoningen i Christi Person og i Menigheden fuldbyrdes deres Forsoning til Eenhed i den Enkelte. Det Moment, hvori Synthesen skeer og det Nye bryder igjennem, er Gjenfødelsen, hvorved Troeslivet eller Troen fremkommer og lever. Troen er saaledes en Livspotens, „et nyt Liv i Hjerterne, den Helligaands Gjerning og Værk.“ Dette viser sig tydeligst i den usvigelige Vished, der ledsager Troen, og som under alle Skikkelser gjør den til „en fast Overbevisning om de Ting, der ikke sees“; thi den kommer netop deraf, at Troen er det evige Liv i den Gjenfødte. At jeg lever det physiske Liv, veed jeg, ikke fordi Nogen har demonstreret mig det, men fordi jeg har en umiddelbar Fornemmelse deraf eller Bevidsthed derom. Jeg forstaaer ikke dets Oprindelse, dets Væsen, dets fleste Phænomener; men hvor meget mine Tanker end kunne forvirres, aldrig kan jeg komme til at betvivle den Verden, jeg tilhører, eller mit Liv i den. Men dersom jeg ikke

selv levede, saa var det en anden Sag. Saaledes ogsaa med den Troendes gjenfødte Liv i Gud. Om hans Tanker end nok saa meget forvirres, aldrig kan dog hans Vished rokkes om det Guddommelige, om dets Aabenbarelse i Christo og om hans Liv i Gud formedelst Christum; thi han har en umiddelbar Fornemmelse deraf, en Bevidsthed derom, en høiere Bevidsthed om det høiere Liv. Men med den, der ikke selv lever i Troen, er det en anden Sag. — Da nu saaledes den Gjenstand, der skulde erkjendes, i Troen ikke længere er noget Hiinsidigt, men er bleven aldeles dennesidigt, saa er det aabenbart, at et ganske andet Forhold mellem Tro og Viden maa indtræde for den Gjenfødte, der er kommen til Troen, end det var før denne Forandring hos ham.

Da denne usvigelige Vished, som ligger i Troen, allerede har et Moment af Viden i sig, saa ville vi saameget lettere forstaae, at Tro og Viden allerede i deres første Umiddelbarhed ikke forholde sig exclusivt til hinanden, men at Troen tvertimod strax medfører idetmindste nogen Viden. Troen som et høiere Livsprincip i den Gjenfødte er jo en Potens af aandeligt, ikke af physisk Liv, hvorfor Skriften ogsaa kalder det „det evige Liv". Men aandeligt Liv er jo stedse med Bevidsthed, eftersom Selvbevidsthed og Frihed er Aandens Væsen. Allerede derfor er Troen en høiere Bevidsthed i den Troende. Han har endvidere en umiddelbar Fornemmelse af sin Tilstand. Vi kunne gjerne med Schleiermacher kalde det en Følelse deraf, naar man kun ved Ordet Følelse ikke vil tænke paa en pathologisk Bevægethed, men paa en primair og rolig Fornemmelse. En saadan umiddelbar Fornemmelse af sin Tilstand er en Bevidsthed derom, en Bevidsthed om en aandelig Besiddelse, og saaledes komme vi atter tilbage dertil, at Troen er en høiere Bevidsthed. Ingen er derfor troende, uden at vide om sin Tro. Denne Videns Omfang og Klarhed er forskjellig efter Individets Trang, Leilighed og

Evne; men den er aldrig ganske borte, end ikke hos den meest Indskrænkede. Derfor indeholder den Spiren til sin egen Udvikling i sig. Der er rigtignok i Livet Momenter, hvori Jeget ligesom er fortabt i Følelsen og henrevet af en stærk Bevægelse. I saadanne træde Viden og Villen tilbage, skjøndt de aldrig ere ganske udslettede af den menneskelige Leven. Men saadanne Livsmomenter afløses atter af andre, hvor Viden og Villen gjøre sig mere gjældende, og i den rolige Selvfornemmelse ere de stedse klarere. Eftersom Selvbevidstheden nu er en indre Selvanskuen, hvor det egne Jeg er Gjenstand for den indre Anskuelse, saa gaaer Selvbevidstheden snart over i en Gjenstandsbevidsthed, som er en Viden. I Bevidsthedens indre Selvanskuen er man sig derfor ikke blot sit rene Jeg bevidst: men saaledes som dette i Livet er afficeret ved Tanke, Følelse og Villie; man fatter sig selv i en vis Tilstand. Denne Tilstand er en Gjenstand for vor Viden, og Selvbevidsthed er blevet en Gjenstandsbevidsthed. Vel ere saaledes vore egne Tilstande den første Gjenstand for vor Viden; men formedelst Artens Sammenhørighed kjender man sig selv baade i Lighed med og Forskjellighed fra Andre. Ved den fortsatte Eftertanke opstaaer derved practisk Verdenskundskab og Menneskekundskab, og ad den videnskabelige Vei Psychologien. Naar nu Troeslivet er indtraadt, omfatter Bevidsthedens Selvanskuen saavel Individets høiere som dets lavere Affectioner. Ogsaa den gjenfødte Sjels høiere Livstilstande blive Gjenstande for Bevidsthedens Selvbetragtning, og Reflexionen faaer et guddommeligt Indhold. Ingen kan derfor være troende uden i nogen Maade at være vidende om sin Tro, dens Forudsætninger og Indhold.

Men denne Viden behøver ikke at blive staaende i Umiddelbarheden. Den i Troen fuldbyrdede Forsoning er en Synthese til virkelig Eenhed. Var den menneskelige Natur ikke modtagelig for en saadan Forening, kunde den heller ikke i Christi Per-

son have fundet Sted til virkelig personlig Eenhed, til eet Jeg. Men at den ikke blot er modtagelig derfor, at denne endog er dens oprindelige Bestemmelse er udtalt i Læren om den oprindelige Fuldkommenhed. Den høiere Bevidsthed i den gjenfødte Troende er derfor ikke afsondret fra den naturlige Bevidsthed. Det er en Kjendsgjerning i den Troende, at han i een eneste Bevidsthed, som eet Jeg, omfatter saavel sit naturlige Liv som sit Liv i Gud, ganske saaledes som det Guddommelige og Menneskelige i de Christnes store Urbillede var forenet til personlig Eenhed, uden derfor at blive identisk. Den samme Tankeevne, den samme Evne til Begreb og Slutning omfatter derfor hans hele indre Tilværelse, det naturlige saavel som det gjenfødte Liv i ham. Reflecterende over sig selv kan han gjennemgrandske det Ene som det Andet, og grandskende bygge Videnskab. Forskjellen er kun den, at Tænkeevnen, naar den reflecterende vender sig indad, har faaet et nyt Stof, som den uden Troen ikke havde, 1 Cor. 3. Dette bearbeider den da saameget bedre, som Sjelens Evner nu ere baarne og hjulpne ved den guddommelige Aands Tilstedeværelse. „Den Helligaand salver Sjelenes Kræfter.“

Saaledes har den Troende Adgang til en Viden, der er lukket for den Ikketroende, for hvem det Guddommelige staaer i sin Hiinsidighed; hvilket kort og sindrigt er udtrykt i det gamle credo, ut intelligam. Naar Nogen derimod uden Troen prøver paa denne Erkjendelse, bliver Dogmatiken for ham enten „en Historie om den menneskelige Aands Vildfarelser,“ som for Rationalisten, eller en Mythekreds, som for Straussianerne, eller en ufuldkommen barnlig Forestilling imod Philosophiens bedre Erkjendelse, som for Hegelianerne, eller et Kors for Tanken, som for Paradoxianerne; men for den Troende er den en sand Theologie.

Uden at det er nogen egentlig Parallel, kommer jeg jevnlig under disse Forhandlinger til at tænke paa den gamle Anecdote hos Paul Møller i hans Afhandling om Sjelens Udødelig-

hed, om Manden, som denne Forf. besøgte, just som han klædte sig paa til en Frokost paa Bellevue. Manden anmodede ham om „at give sig et stringent Beviis for Sjelens Udødelighed, „medens han sleb sin Barbeerkniv; men det maatte være kort, „da Vognen snart kom." Manden levede i sin Frokost og hans Frokost i ham; med ham var Intet at begynde. Jeg kunde give et Sidestykke om en ung Mathematiker, der besøgte mig paa mit Studenterkammer, og anmodede mig om „et egentligt Beviis for Guds Tilværelse", medens han stoppede Piben; „men jeg maatte være færdig, inden han skulde paa Thunes Forelæsninger." Jeg kunde da kun sige, at, havde han Hypothesis i sig, kunde han let selv komme til Thesis; men da hiin for Tiden syntes at mangle, maatte han have mig undskyldt.

Vi to ville nu see til, at vi bestandig inderligere kunne leve i Christi Naade; saa ville vi vel ogsaa efterhaanden vore i hans Kundskab. Vale et fave!

E. N.

III.

Novbr. 1852.

Saa langt ere vi gaaede med Martensen. Men naar vi nu gaae videre til nærmere Overveielse af den Tænknings Beskaffenhed, hvorved Dogmatiken kommer i Stand, saa veed jeg ikke, om vi komme til at følges længere med ham. Jeg veed det ikke, men jeg tvivler næsten derom, thi det forekommer mig, at han stundom følger een, stundom en anden Vei, indtil han tilsidst ender paa en Korsvei.

Der gives tvende forskjellige Tænkningens Veie, der tildeels endog ere hinanden modsatte, og staae i omvendt Forhold til Dogmatiken, saa at de ikke tør forvexles; og dog skeer dette ofte til uudsigelig Forvirring. Det er **Speculationen** og **Reflexionen**, der begge lige meget ere dialectiske Tankeveie, skjøndt i modsat Retning.

Speculationen tager sit Standpunct i Objectiviteten, i den rene Væren, i det Absolute. Derfra gaaer den ud, alene ledet ved Tænkningens egne Categorier, for at overskue den hele objective Tilværelse og danne sig en Verdensanskuelse. Deraf har den ogsaa sit Navn, fordi den fra dette sit høie Udgangspunct, ligesom fra en Varde, specula, seer sig omkring (speculari), for at orientere sig over Tilværelsen. — Reflexionen tager sit Standpunct i Bevidstheden, altsaa i det Subjective. Dennes hele Indhold søger den først analyserende at optage i Erkjendelsen, og derfra gaaer den videre igjennem Begreb og Slutning til Bevidsthedens Grund og Forudsætning. Derfor har den sit Navn af animum reflectere, **fordi den vender Blikket tilbage, indadskuende i det egne Indre; medens Speculationen vender Blikket udad, omskuende i Tilværelsen.** De begynde saaledes hver fra sin modsatte Ende af Tankeveien; Speculationen gaaer synthetisk frem, Reflexionen analytisk. Speculationen begynder i det Absolute, og ender, om muligt, i Bevidsthedens Forklaring; Reflexionen begynder i Bevidstheden og ender, om muligt, i det Absolute. Det er vel muligt, at de kunne mødes, og da de begge gjøre den samme Tilværelse, Gud og Verden til deres Gjenstand, kan der forekomme Sætninger, der lyde eens i dem begge. Men dette er kun en formel Lighed, thi en Sætnings Betydning i en Tankerække ligger ikke afsluttet i den selv, men beroer paa den hele Sammenhæng, det System, hvori den forekommer. Speculationens og Reflexionens Sætninger have derfor stedse en forskjellig Vægt og Betydning, hvor lige de ogsaa kunne see ud.

Af disse tvende **er Speculationen aldeles uanvendelig i Dogmatiken.** Det, hvori Paradoxianerne have Ret, er, at Dogmerne ere et Kors for Speculationen; deres Uret derimod er, at de, naar de forkaste Speculationens Brug, ikke vide nogen anden Tankevei. Der kan i Dogmatiken forekomme Sætninger, der see

ud som speculative, men, betragtede i deres Sammenhæng, ere de det dog ikke.

Speculationens Afmagt viser sig strax derved, at det Christelige har et stort historisk Element i sig, saasom Christendommen er en i Tidens Fylde indtraadt historisk Kjendsgjerning, og Forsoningen er et Factum. Men det Historiske kan aldrig gaae op i Speculationen, thi det lader sig aldrig construere aprioristisk. Kunde Speculationen virkelig af egen Magt construere det Historiske, maatte den lige saa godt kunne gjøre det forud som bagefter, og med logisk Nødvendighed forud kunne sige os, hvad der maatte skee. Men nu vide vi, at det Historiske trodser alle Combinationer og kommer ganske uventet. Rigtignok skeer det undertiden, at naar Speculationen ikke kan være forklog, saa vil den være bagklog. Efterat det Historiske er skeet, tager den sig for at tyde Historien, og i „en Historiens Philosophie" at vise os, at det, der er skeet, ogsaa efter Theorien maatte skee. Ja vel maatte det skee, fordi der er en evig Viisdom i Styrelsen, men ikke efter philosophiske Theorier. Speculationen kan lige saa lidt bagefter reconstruere Historien, som den forud kunde construere den a priori. Det Ene er desuden som det Andet; og naar den er saa aldeles afmægtig til det Sidste, saa have vi ikke store Tanker om dens Evne til det Første. Dette gjælder om alt det Historiske, navnlig om det Historiske i Christendommen. Speculationens Behandling deraf falder gjerne ud til, at den omtyder Historien; men ved en saadan Omtydning bliver Historien til noget Andet, end der virkelig er skeet, og det Hele opløses i Hjernespind. Saaledes taler jo f. Ex. Hegel ogsaa om den historiske Kjendsgjerning, at Guds Søn er aabenbaret i Verden, hvilket jo klinger ganske dogmatisk. Men nu gjør han Verden, Endelighedens Indbegreb, til Guds Søn. „Der Sohn, das ist die Welt," siger han ikke blot gjentagne Gange i sin Religionsphilosophie, men han gjør det til sit Udgangspunct, som han

gjennemfører. Naar han saaledes gjør Guds Søns Kommen i Kjødet i Tidens Fylde til eensbetydende med det Guddommeliges Aabenbaring i Verdens Skabelse, saa vil vel Ingen tvivle paa, at Speculationen her har omtydet Christendommens største historiske Kjendsgjerning efter sit eget Hjernespind til noget ganske Andet, end den virkelig er.

Medens saaledes Speculationen røber sin Afmagt lige over for det Historiske, er Reflexionen netop her ret hjemme, eftersom den jo stedse begynder med det Givne, og henter sit Stof fra det Tilværende, hvis Indhold den analyserer, og hvis Forudsætninger den derpaa ad den dialectiske Vei søger. Den kan netop bruge det Historiske, hvis Facticitet den netop, tvertimod Speculationens Omtydning, søger at fastsætte og tage som den er. Derfor kan Reflexionen saa godt vise os den høiere Styrelse igjennem Menneskeslægtens Skjebne, og dette er vel den bedste Historiens Philosophie. Navnlig kan Reflexionen doppelt godt komme tilrette med det christeligt Historiske, fordi dette ikke blot er noget udvortes Historisk, en Begivenhed udenfor os i Verden, men er blevet noget Indvortes i den Christnes Bevidsthed. Forsoningen er ikke blot en eengang fuldbyrdet Kjendsgjerning, men den fuldbyrdes i den enkelte Troende, idet han fornemmer sig forsonet med sin Gud formedelst Christum, gjenfødt fra et Vredens til et Fredens Barn. En Christens Liv har sin Gjenfødelses og Værtes Historie. Det Historiske er derfor optaget i Menighedens og den Enkeltes Bevidsthed, det er blevet en historisk Bevidsthed. Men Bevidstheden er jo netop Reflexionens allerførste og egentligste Gjenstand, da det er dens Natur og Væsen at vende Sjeleblikket tilbage, for at skue ind i det egne Indre. Saaledes bemægtiger Reflexionen sig det christelig Historiske, analyserer sig til dets guddommelige Indhold, og gaaer derfra dialectisk sluttende tilbage igjennem Forudsætningernes Række til den sidste Forudsætning i den evige Kjerligheds Selvmeddelelse. Men deraf følger nu rig-

tignok, at kun den, der har optaget Christum og hans Værk i sig i en troende Bevidsthed, er i Stand til at reflectere og dogmatisere.

Men Hovedsagen er den, at Speculationen begynder i det Naturlige, og stedse maa holde sig deri, uden at kunne naae det Aabenbarede og Benaadede, som jo er det Christelige, der er et aabenbaret Naadeliv, som Slægten af Naturen ikke har. Speculationen søger sit Princip i den almindelige Tilværelse eller i det Absolute, og tager sit Udgangspunct i det Naturlige. Dens Princip maa være den umiddelbart givet; men kun det Naturlige er umiddelbart givet. Derfra forfølger den sin Tankevei, alene ledet af sine egne Categorier. Den kan Intet optage andetstedsfra, hverken fra Empirien, skjøndt den fortolker Phænomenerne, eller fra nogen anden Kundskabskilde, altsaa eiheller af Aabenbaringen. Hvad den veed, det veed den kun af sig selv. Ellers vilde den forstyrre sin Reenhed, men idet den optog Noget andetstedsfra, ophørte den for saa vidt at være Speculation, den tilintetgjorde sig selv. Den optager kun, hvad der a priori lader sig udlede af dens Princip. Den er og bliver saaledes det Naturlige, og hvor langt den saa forfølger sin Vei, træffer den dog aldrig paa det Aabenbarede. Selv om den veed Noget, som det Aabenbarede ogsaa indeholder, saa har den det dog af sig selv. Men det ligger i det Aabenbaredes og Benaadedes Væsen, at det slet ikke ligger paa denne Vei. Eftersom Christendommen er en Aabenbaring, indeholder den Noget af Aand og Sandhed, der ikke kunde komme igjennem Tingenes naturlige Udvikling, Noget, som Menneskeaanden ved sine egne Anstrængelser aldrig kunde naae. Dersom det Naturlige under Forsynets Styrelse kunde have hævet sig til en saadan Udvikling, at det Christelige dermed indtraadte, eller dersom Menneskeaandens naturlige Lys kunde potenseres indtil det Christelige, saa vilde en saadan guddommelig Foranstaltning som Sønnens Aabenbarelse i Kjødet have været unødvendig, og derfor

visseligen aldrig paafulgt. Men selv under en saadan høiere Bistand som den, de store Aander erholdt i det G. T., formaaede den det ikke, fordi denne mere sluttede sig til den naturlige Begavethed. Uden at vi her ville indlade os om Christendommens Væsen, erkjendes det, at der er en bestemt specifisk Forskjel imellem det Naturlige, hvortil Speculationen hører, og det aabenbarede Christelige. Forskjellen mellem Natur og Aabenbaring er bekjendt nok, og enhver Christen kjender i sin indre Livserfaring Forskjellen mellem det gjenfødte Naadeliv i ham og hans naturlige Menneskes Syndestand. — **Men lige saa lidt som Speculationen fra først af kunde construere det Christelige, lige saa lidt kan den bagefter reconstruere det; thi det samme Forhold vedbliver.** Den kan fortsætte sin Vei, saa langt den vil, den træffer dog aldrig paa det Christelige, fordi dette slet ikke ligger paa denne Vei, men ved Siden deraf, eller høiere oppe. Den ender derfor ofte i Pantheisme, men at denne ikke er christelig, veed Enhver. Speculation og Christendom tilhøre forskjellige Livets Sphærer, der ikke kunne ombyttes ellrr sammenarbeides. „Det naturlige Menneske fatter ikke de Ting, som høre Guds Aand til," 1 Cor. 2, 14.

Illusionen om Speculationens Formaaenhed i dette Stykke kan derfor kun næres, hvor man miskjender denne Forskjel. Dette skeer dog ikke af alle Speculerende. Undertiden erkjender Speculationen Forskjellen, men den bekjender dog ogsaa sin Afmagt, og erklærer det Christelige for transcendent for sig, enten den saa med Kantianerne bortkaster det Christelige, eller den med Paradoxianerne lader det staae hen, og kun peger derpaa som et Kors for den speculerende Tanke. Ogsaa alle Gnostikere fra de ældste indtil Hegel ignorere den specifiske Forskjel, men de ville derfor nedddrage det Dogmatiske i det Naturlige.

Hegel erkjender for saa vidt Christendommen som forskjellig fra andre Religioner, som den er ham den absolute Religion.

Men Forskjellen er ham kun en Gradsforskjel, ikke nogen specifisk Artsforskjel. Den er i hans Religionsphilosophie kun det sidste og afsluttende Led i Udviklingskjeden, af samme Art som Kjedens øvrige Led, fra Brahmisme til Christendom, kun med Sandhedens fulde Maal. Men dog kun med Sandheden i Barnlighedens Umiddelbarhed og med symbolsk Form. Denne skal Speculationen afklæde og mediere Christendommens Umiddelbarhed i Tankens Form, thi Religion er Tænkning, Tænkningen er dens Jordbund. Derfor nærede han Forestillingen om en saakaldt speculativ Dogmatik. Men for at naae den, omtydede han det Christelige til det Naturlige, kaldte Verden Guds Søn, omtydede Christendommen til Pantheisme, Forsoningen til det Endeliges Tilbagevenden i det Uendelige o. s. v. Du erindrer, at man ogsaa hos os hørte meget af den samme Snak om speculativ Dogmatik og ved Martensens første Fremtræden ventede, at han skulde lyksaliggjøre vort Universitet med en saadan. Men Martensen var klogere, og Du erindrer ogsaa, hvor ofte vi to smilede til hinanden ad saadan „Philosophie udi egen Indbildning." — Allerede de første Christne vare sig saa klare som Nogen over denne Væsensforskjel mellem det Naturlige og Aabenbarede. Derfra Pauli bekjendte Yttring om det Naturliges fuldkomne Uformuenhed til at fatte det Benaadede. Ogsaa i den lutherske Dogmatik er det kommet til Klarhed; dog ikke saa meget i Læren om den illuminatio, der i Saliggjørelsens Orden sættes som en af Poenitentsens Parter, som i Læren om Kirken i Stykket om Ordet som Naademiddel, der ikke kan undvære Aandens Medvirkning.

Derimod forholder den reflecterende Tænkning sig ganske anderledes til det Christelige. Den begynder ikke med et Standpunct udenfor det Christelige, for at naae til dette, men netop midt i den christelige Bevidsthed selv, i Bevidstheden om det ved Guds Søns Aabenbarelse i Kjødet medierede Troesliv, i Bevidstheden om den i den Troende fuldbyrdede Forsoning og den deraf

følgende Naadestand. Den har saaledes fra først af i en umiddelbar Bevidsthed det christelige Stof for sin Tænkning. Dette Stof søger den nu ad den dialectiske Tankevei at hæve ud af Umiddelbarhed til Erkjendelse og Videnskab ved Analyse. At Tankeevnen er i Stand dertil, er omtalt imellem os i det forrige Brev om Forholdet mellem Tro og Viden, navnlig derved, at den høiere Bevidsthed samler sig i den Troende til Eet med den naturlige Bevidsthed, saa at hans hele Indre, med alle saavel Naturens som Naadens Rørelser ligeligt ere Gjenstand for det i Reflexionen indadvendte Tankeblik. Men Reflexionen er her ikke blot den Enkeltes Selvbetragtning, thi derved fremkommer blot en individuel Selverkjendelse, der mangler Videnskabens Almeengyldighed. Den Reflecterede betragter sig ikke isolerrt, men saaledes som han er et Medlem af Menigheden, hvori den christelige Bevidsthed lever som en Fælledsbevidsthed, og hvor da ogsaa den reflecterende Tænknings Resultater have fælleds Gyldighed for Alle, som dele samme Menighedsbevidsthed. Den videnskabelige Reflexion begynder derfor i den fælleds Menighedsbevidsthed, idet den afseer fra det Individuelle, der kan vedhænge det enkelte Menighedsmedlem. Den staaer saaledes stedse i det Kirkelige, men har derfor ogsaa almindelig kirkelig Gyldighed som dogmatisk Videnskab for sit Kirkesamfund. Herved opstaaer nu det Spørgsmaal, hvor det sikkre Udtryk er at finde for denne Menighedsbevidsthed, og hvorledes det findes i Symboler, Læreform, Prædiken, Gudstjeneste og Menighedsliv o. s. v. Men dette Spørgsmaal tilligemed disse forskjellige Udtryks indbyrdes Forhold behøve vi ikke her at undersøge.

Endelig viser sig Speculationens og Reflexionens forskjellige Forhold til Dogmatiken ved Betragtningen af Dogmernes Dannelsesmaade; thi det er dog aabenbart, at den af disse, der har Andeel i Dogmernes første Dannelse, ogsaa maa være meest berettiget til deres Uddannelse, eftersom Intet kan vore ved andet Liv

og Kraft end det, hvorved det fra først af er undfanget og født. Eftersom Christendommen fra først af var i den Person, der er Aabenbaringens Bringer og Midler, skete dens Stiftelse ved Christi Selvaabenbarelse, altsaa i Henseende til Ordet ved Christi Selvforkyndelse, ved Udtalelsen af hans Selvbevidsthed, af hans Bevidsthed om sit doppelte Forhold, saavel til Faderen som til Menneskene, blandet med Udsagn fra hans alene rigtige objective Bevidsthed om Slægtens Tilstand; og dens Trang til en saadan gudmenneskelig Person i Evangeliet som en Fortsættelse af Christi egen Prædiken maatte nødvendig slutte sig dertil og være af samme Art. Den apostoliske Prædiken gjør Christi Persons Væsen til sit Middelpunct, og føier dertil en Udtalelse af, hvad Menigheden var sig bevidst at have fra ham og ved ham. Som Prædiken, saaledes ogsaa Læren, der begge maatte følges ad, fordi den christelige Bevidsthed kun kan meddeles ved Ordet og Vidnesbyrdet. Hvad Prædiken talte ud af det af Christo grebne troende Sind, men nærmest formet efter og henvendt paa Omstændigheder og Forhold, det Samme udtalte Læren kun i en anden Form i rolig Almeengyldighed. Begge gaae over i hinanden som forskjellige Former af det Samme. Ogsaa Læren, fra først af positiv og populair, havde strax den christelige Bevidsthed til sin Gienstand. Til Læren svarer Bekjendelsen som dens Modstykke, som Bevidnelse af, at Læren er annammet af de Belærte. Begge maatte som Fælledsgods for hele Menigheden snart udtale sig i objectivt faststaaende Formeler, gyldige for Alle. Saaledes var Troesbekjendelsen den første Begyndelse til Dogmedannelsen, dog fra Førstningen af uden at være dialectisk gjennemarbeidet, og tildeels stykkeviis og sporadisk. Men hvad er en Bekiendelse nu Andet end en Udtalelse af Bevidsthedens Indhold? Dog kunde Kirken ikke længe blive staaende i en saadan barnlig Umiddelbarhed. Saavel de mere dannede Christnes Trang til at være sig Grundene bevidste for deres Tro, som Apologie og Polemik med

Fiender og Kjettere medførte, under Menighedens Fremvært den dialectiske Tankebevægelse, for at begrunde, fastsætte, rense og befæste Menighedens troende Bevidsthed. Dermed var da den egentlige dogmatiske Udvikling givet, stedse som en Bearbeidelse af Menighedens Tro og Bekjendelse, som en videnskabelig Reflection af den christelige Bevidsthed. Den gik ud fra Bekjendelsen og afsluttede sig derfor, som bekjendt, stedse i Bekjendelsesformler. I Grunden ere alle dogmatiske Formler Bekjendelsesformler, Udtalelser af en Bevidsthed. Derfra hidrørte ogsaa den idelige Beraabelse hos Fædrene paa Lærdommenes apostoliske Oprindelse og Katholicitet; ikke som Understøttelse fra noget Positivt, men som et Tegn paa, at man virkelig stod i den christelige Menighedsbevidsthed. Det er saaledes de store Troeshelte, som tillige vare de store Tænkere, der ere Kirkens Fædre i Dogmatik som i andre Stykker. — Det er saaledes den dialectiske Reflection, vi have at takke for Dogmatiken. Imod den optraadte Speculationen tidligt, men den blev til Gnosticisme, thi dennes Væsen er stedse at omtyde Christendommen efter speculative Meninger. At den ældre Gnosticisme var mere blandet med phantastiske Elementer end den nyere, renere Tænkning, gjør Intet til Sagen. Men det er bekjendt nok, hvor afgjort Kirken stedse har forkastet al Gnosticisme.

Dog var det ikke blot mod Gnostikerne, man holdt sig til Menighedsbevidstheden og Reflexionen. Ogsaa mod Kjettere stred man fra den. Da saaledes f. Ex. Speculationen vilde indtrænge i Kirken, og i Faderens og Sønnens Væsenseenhed fandt et Kors for Tanken, hvorfor den vilde opløse Christendommen i Arianisme, fremhævede Athanasianismen med skarp Reflexion den Christnes Bevidsthed, at hans indre Liv i Christo virkelig var et Liv i Gud, at Christendom og Gudelighed er Eet og det Samme, og at dette forudsætter Faderens og Sønnens væsentlige Eenhed, indtil den, støttet paa den christelige Bevidsthed, fik bekjæmpet

Arianismens speculative Rationalisme. Som dengang, saaledes maa stedse Speculationen træde tilbage og tilstaae, at Dogmatiken er den et Kors for Tanken, medens Reflexionen glad og freidig arbeider videre paa dens Bygning. Hvorfor var der nylig en Periode, hvor den dogmatiske Udvikling ligesom stagnerede, uden fordi Menighedens Troesbevidsthed var fordunklet?

Jeg troer vist, at dette forekommer Dig gammelt og vel bekjendt; ikke blot fordi det stedse har gjort sig gjældende i Dogmatiken, men fordi Schleiermachers Dogmatik, i hvilken han med saa stor Klarhed og Kraft gjør netop dette gjældende, allerede havde begyndt at gjøre Epoche, da vi begyndte vort theologiske Studium. Jeg troer, lige saa lidt som Du, at hans dogmatiske Formler ville holde sig i Kirken; men det er dog hans ubestridelige og udødelige Fortjeneste, ikke blot i sin Indledning med Klarhed og Skarphed at have paaviist Speculationens og Reflexionens Forskjel og den sidstes Eneberettigelse[1]), men at have gjennemført dette i den hele Lærebygning; han begynder i den menneskelige Afhængighedsbevidsthed og ender i Gud. Men jeg minder Dig herom, fordi Adskillige ville ansee Reflexionen for mindre dialectisk stærk end Speculationen. Men for Schleiermachers dialectiske Styrke have selv de Respect, der ikke kjende Noget til de store christelige Tænkere blandt ældre Dogmatikere. Schleiermacher selv vilde imidlertid ikke bringe noget Nyt. Derfor henviste han allerede paa Titelbladet som til store Forgjængere, idet han anfører Anselmi: credo ut intelligam, hvorved han tilføier: nam qui non crediderit, non experietur; et qvi expertus non fuerit, non intelliget. Experiri betyder jo her, at have christelig Livserfaring. Den, der ikke i en troende christelig Bevidsthed har fornummet det christelige indre Livs Rørelser, kan aldrig komme til dogmatisk Indsigt; thi det er den troende Be-

[1]) Især § 15, § 16 med »Zusatz«. § 20 og fl. St.

vidsthed, der giver Tanken sit Stof. Uden Troesrørelsen er Tanken stofløs.

Derved mindes vi da om Luther, der satte tentatio til en af de tre Betingelser, der danne en Theolog, nemlig tilligemed oratio og meditatio; thi derved tænkes ikke saa meget paa udvortes Livsprøvelser under Korset, som paa indre Anfægtelser, paa Kjødets og Aandens Strid, kort sagt paa Troeslivets Rørelser i Bevidstheden. Det var netop saadanne Anfægtelser, der under hans bekjendte Udviklingshistorie aldrig lod hans reflecterende Eftertanke i Ro, førend den, veiledet af Bibelen, kom til Indsigtens Klarhed. Ved denne sin dybe Inderlighed og kraftige Reflexion derpaa kom derfor strax den lutherske Dogmatik paa en rigtig Vei og har sine umiskjendelige Fortrin for de andre Kirkepartiers. Det er bekjendt, at den græske Kirkes Dogmatik stagnerede, da Speculationen tog Overhaand, og den speculativt blev staaende ved Treenighedsdogmerne, medens Augustinus og Andre ledede den vesterlandske Kirke til den anthropologiske Dogmatik og til at randsage sit eget Indre. I den romersk katholske Kirke er Dogmatiken altfor bunden af Kirkens Bestemmelser til, at Dialectiken frit kan røre sig. Men selv Reformismens Dogmatik har mange speculative Elementer. Derfra dens Prædestinationslære, der er af reent speculativ Natur, dens flade Sacramentsbegreb og Frygt for Mysteriet, fordi dette er uigjennemtrængeligt for Speculationen, dens nestorianiserende Christusbegreb, fordi Naturernes Eenhed er et Kors for Tanken o. s. v., hvorfor ogsaa Luther yttrede, „at de havde en anden Aand end vi.“

Din

E. N.

IV.

Novbr. 1852.

Det gaaer mig, som det gaaer den hele Tidsalder, om hvilken det ofte nok er bemærket, at den for lutter Indlednings-

spørgsmaal ikke kan komme til Dogmatiken selv. For lutter saadanne Spørgsmaal er jeg nu endog blot kommen til Martensens Indledning.

Ingen kan med større Klarhed og Bestemthed end han strax fra Begyndelsen stille sig paa Reflexionens Standpunct. Allerede § 1 og 2 begynder han sin fortræffelige Bog med den Forklaring, at Dogmatik, fordi den er en Lære om Dogmerne, ikke har med „rene Fornuftsandheder" at gjøre, ikke gaaer ud fra nogetsomhelst absolut Standpunct, men fra „positiv Sandhed, positiv „ikke blot ved den Bestemthed, hvori den fremsættes, men ogsaa „ved den Autoritet, hvormed den er beseglet." Den er derfor „en Erkjendelse i Troen og **udaf Troen**, ikke en philosophisk „Erkjendelse, bunden ved at indtage et Standpunct udenfor Troen", men ud af det i Christo stiftede Troesliv og den christelige Bevidsthed. Dogmatikeren „er kun sin Videnskabs Organ, idet **han „er sin Kirkes Organ**". Den dogmatiske Videnskab „er udsprungen af Troens Kraft til af sine egne Dybheder at udfolde „en Rigdom af Kundskabens og Erkjendelsens Skatte". S. 6.

Det vilde efter saa klare Udtalelser være overflødigt, videre at udpege alle de Steder, hvor han videre forklarer sit Forsæt, saaledes at gaae ud fra det positivt Givne, fra den christelige Subjectivitet, i directe Modsætning til Speculationens absolute Udgangspunct. Kun paa et Par Hovedpuncter vil jeg henpege. Først, § 24, paa den fortræffelige Udvikling af Betydningen af det, der kaldes den protestantiske Dogmatiks materiale Princip, Læren om Retfærdiggjørelsen af Troen alene: at dette nemlig ingenlunde, som desværre er altfor almindeligt, maa „tages blot som en Læresætning"; men at „det er Udtrykket for den christelige Subjectivitet", den gjenfødte Bevidsthed, der selv veed og fornemmer sig retfærdiggjort uforskyldt af Naade og gjenfødt af den Helligaand. Thi om dette end er fremkommet igjennem Kirken, „ud af Kirkens Moderskjød" ved den Helligaand, der

danner Kirken, saa er den troende Subjectivitet derved kommen i et Frihedsforhold til denne. Den er derved „bleven sig selv et „relativt a priori og kan ud af sin egen Bevidsthed frit repro„ducere den christelige Sandhed", endog „Skriften og Overleve„ringen". Saadanne herlige Forklaringer give Lyst til at læse videre, thi ud af Livet kan der komme en levende Videnskab, ikke blot en død Repetition af det Gamle. Men mere bestemt kan neppe Nogen henvise Dogmatiken til at begynde sin dialectiske Bevægelse, ikke speculativt fra et absolut Standpunct i den rene Væren, tvertimod søgende sig sit relative a priori i Subjectiviteten med en Reflexion over den givne Bevidsthebs Indhold og Forudsætning. Derfor bestemmes dette saaledes, at Dogmatikeren ikke maa fortabe sig i sin Subjectivitet, men at Udviklingen maa „træde i Vexelforhold til den christelige Objectivitet", S. 54, ikke til en Objectivitet slethen, men til den „christelige Objectivitet", som er at søge i Aabenbaring og Kirke.

Ganske stemmende hermed er § 29, om „den christelige Sandhedsidee". Her viser Martensen hen til en i Subjectet oprunden „relativt selvstændig Christendomskilde" S. 71, altsaa paa sin Vis og med Hensyn til Videnskaben til den Vandkilde, der sprudler i den Troende til det evige Liv, Joh. 4, 14, givende Væxt ei blot i Naade, men ogsaa i Kundskab. Mere afgjort og bestemt kan dog Ingen henvise os til at begynde Videnskaben reflexivt, vendende Tankeblikket ind i vort eget Indre, randsagende, explicerende, analyserende dettes hele Indhold.

Men efter saadanne Udtalelser er det forbausende at finde Udsagn, der vise hen i lige modsat Retning og synes at ville tage Speculationen i sin Tjeneste. Mindre Vægt lægger jeg derpaa, at han allerede i Anm. til § 2 taler om „Dogmatikens „speculative Charakter", og forsikkrer os, at „den dogmatiske Er„kjendelse har udviklet sig blandt Andet igjennem speculative Former", hvilket kun ganske indirecte er Tilfældet. Men dette er en dog-

mehistorisk Paastand, der historisk maatte drøftes, hvilket her ikke kan skee, men Adskilligt af det, han S. 84 har yttret, kunde muligviis vendes imod ham selv.

Men især har jeg det for Øie, at han § 33 forklarer os, at den „dogmatiske Begriben", som han kalder den „explicative Begriben", i sig selv **indeholder Driften til den speculative Begriben.** Altsaa: den dogmatiske Begriben skal fra først af ikke være en Speculation, men kun Noget, som „indeholder Driften dertil"; men deraf følger, at den i sin videre Fremgang drives dertil, udvikler sig til Speculation. Dette er nu, som om Nogen vilde sige, at Schleiermacher indeholdt Driften til Hegel, eller at Schleiermacher i sin videre Udvikling gik over i Hegel. Det er en paafaldende Paastand, at en Tænkningens Art i sin videre Fremgang skal gaae over til at blive en anden Art, end den oprindelig var. Noget af det Paafaldende forsvinder rigtignok, naar man lægger Mærke til, at det af det Følgende er klart, at han her tager Speculation ikke i sin strenge Betydning, men som et fælleds Navn for al dialectisk Bevægelse, i hvilken Række den saa forekommer, hvorved Tanke-Modsætninger medieres i Begrebet. Men afseet fra det Spørgsmaal, om en saadan svævende Talebrug virkelig er god, saa bliver dog altid den Paastand tilbage, at den dogmatiske Tænkning ikke er speculativ, blot „explicativ", men at den i sin Fremgang bliver speculativ.

Noget har han fordærvet sig Sagen derved, at han, som sagt, har fattet den dogmatiske Tænkning, ikke med Schleiermacher og Andre som den reflecterende Tankebevægelse, men blot som den „explicative Begriben". Det er ganske rigtigt, at Reflexionen stedse maa begynde med en „Explication", med en „Udvikling af den indre Sammenhæng", med en Analyse af det Givne. Men fordi den nu gaaer videre, og spørger om Mulighed og Grund og stiger op igjennem Aarsagernes Række, derfor bliver den ikke af anden Art. Allerede under selve Explicationen kommer et

Spørgsmaal frem om Grund; thi Sammenhængen i en Organisme kan dog ikke fattes blot ved at adskille Delene, uden at man spørger om Delenes gjensidige Indvirkning, hvorved den ene er Grunden til, at den anden netop er, som den er. Et Spørgsmaal om Grund ligger saaledes allerede strax i Reflectionens første Analyse, Organismens ita er ikke uden et qvare, og det gjør da ikke nogen væsentlig Forandring, at det under Tænkningens videre Fremgang kommer stærkere frem. Dette sees endog af Martensens egen Argumentation. Han beraaber sig paa, at Tænkningen fra det blotte ita maa gaae til qvare, og dermed mener han da, at Speculationen skulde være givet! Men et qvare forudsætter jo, at Virkningen er givet for Tanken, der nu søger tilbage til Aarsagen; Tanken har Virkningen først og søger Aarsagen. Men i Tingenes Natur er Aarsagen altid før sin Virkning og maa være der, for at Virkningen kan paafølge. Tankeveien fra ita til qvare er saaledes stedse **en Vei tilbage**, en Reflection, medens Speculationen stedse følger Veien fremad; den har Grunden først, og søger nu at udfinde dens nødvendige Virkning; den siger qvia — ita esse necesse est. Det er jo Speculationen væsentligt at gaae ud fra alle Tings sidste Grund i den rene Væren, hvorledes denne saa bestemmes, og derefter at see denne udfolde sig i alle sine Virkninger. Den dialectiske Tankebevægelse, der gaaer ud fra det Givne, saaledes som det er Tilfældet med den dogmatiske Tænkning, og nu søger dettes nødvendige Forudsætning, bliver stedse en **reflexiv Tænkning**, en Vei tilbage, hvor langt den end fortsættes, indtil den om muligt naaer i alle Tings sidste Grund, og den slaaer aldrig om i en Vei fremad, i en Speculation. — Lige saa lidt gjør det Noget til Sagen, naar han beraaber sig paa, at der stedse „maa forudsættes en Skuen", thi en intellectuel Skuen forudsættes i al Tænkning, der stedse har at gjøre, ikke med Tingene selv, men med deres aandelige Afbilleder, deres Forestillinger. Den for-

udsættes lige saa vel i den reflecterende som i den speculative Dialectik. — Derfor bliver det heller ikke rigtigt, hvad han i Slutningen af Paragraphen taler om det Flydende i Grændsen mellem den dogmatiske Tænkning og Speculationen. Dertil er han kommen, fordi han fastsætter Forskjellen som et Mere eller Mindre, hvorfor han taler om et plus ultra og et non plus ultra. Men den virkelige Forskjel er ikke en Gradsforskjel; den er en Væsens- og Artsforskjel, og disse to Tænkningens Arter ere saa forskjellige, at den ene aldrig kan slaae over i hinanden.

Jeg kan just ikke sige, at jeg ønsker den hele Paragraph bort, thi en Paragraph om det dogmatiske Systems rette Bygningsmaade kunde vel ikke undværes uden Savn; men jeg vilde ønske, at den havde været ganske anderledes. Adskilligt beroer vel som sagt paa en ubestemt Brug af Ordet Speculation; men det kunde vel være, at der dog her var aabnet en Bagdør, ad hvilken Speculationen kunde liste sig ind. Om dette nu er skeet, ville vi først kunne see i det Følgende; men jeg er ikke uden nogen Frygt.

Til Slutningen henviser Martensen os til en Afhandling af Sibbern i Philosophisk Archiv 1829—30, 3die og 4de Hefte, der forresten er noget vidtløftigt skrevet, ikke fri for Gjentagelser, og neppe „af een Støbning." Sibbern adskiller her paa det Bestemteste den dogmatiske Tænkning, som han snart kalder den „explicative Tænkning", snart, f. Ex. S. 283, „den reflexiv philosophiske", fra den „speculativ philosophiske", som da betegnes, f. Ex. S. 275, som „den egentlige Philosophering", idet S. 268 „Philosophiens hele Forfatning nøder os til at gjøre „en Forskjel imellem blot **explicativ Philosophering** og **egent„lig speculativ Philosophie**", hvormed kan sammenlignes S. 272—273. Af disse skal nu kun den explicative eller reflexive Philosophering være anvendelig i Dogmatiken, hvilket han udfører i Nr. 1 og 2, hvor blandt Andet den Sætning fore-

kommer S. 271: „Paa saadan Maade mener jeg da, at den „fordrede **nøiagtige Adskillelse af det Dogmatiske som saa„dant fra det Philosophiske som saadant** (altsaa fra den „egentlige speculative Philosophering) fuldkomment er at bifalde". Saadanne Vidnesbyrd maa man med Fornøielse høre Martensen anføre, kun synes det, at Henviisningen her snarere skulde have staaet under een af de foregaaende Paragrapher.

Men endskjøndt Sibbern saaledes udelukker Speculationen af Dogmatiken, saa forlanger han dog, at Theologen, og det ikke blot som den videnskabelige Theolog, men endog Prædikanten ifølge sit Kald skal „**give den speculative Philosophering Indgang**" S. 373. Han forlanger ikke blot, at han skal „indlade sig" med Speculationen, thi man indlader sig jo undertiden med en Fremmed; men han skal, S. 374, „**af reent vi„denskabelig Drift finde sig opfordret til den speculative „Forfølgelse** af de Glimt, som lyse frem", hvilket han især udfører i 4de Hefte. — Dette har Martensen nu ogsaa tilegnet sig i § 33, men anderledes end Sibbern. Hos denne synes nu ved første Øiekast de sidste Erklæringer at staae i en aabenbar Modsætning til de første. Men Sagen er, at Sibbern vil have det Speculative **udelukket af Dogmatiken**, og henviist til en egen „Christendomsphilosophie", hvilken han anbefaler som lige nødvendig for Videnskab og Praxis. Først S. 365 opstiller han det som Noget af det, der skal afgjøres „om ikke Dogmatiken tør medomfatte Christendomsphilosophien". Denne Afgjørelse falder nu ud til, at Dogmatiken **ikke** har med Speculationen at gjøre, saaledes som det i Recapitulationen S. 400 hedder: „Derimod „indtræder Christendomsphilosophien, og **vi finde os ikke læn„gere paa Dogmatikens Gebeet,** naar Henarbeidelsen til den „speculativphilosophiske Opklaring tages som Hovedformaalet". Her er da Sibbern forskjellig fra Martensen, der § 33 vil have det Speculative **ind med i Dogmatiken**, og derfor heller ikke

undgaaer Modsigelsen. I alt Fald skulde han hellere have stillet sin Henviisning ved § 36. Men efterat Sibbern saaledes har affærdiget Dogmatiken, har betydet den, at den skal afholde sig fra „den egentlige Philosophering", som er Speculationen, og overlade denne til de høie Herrer Philosopher, imedens den bestedent staaer og explicerer lidt paa det Positive, saa synes dog Samvittigheden at slaae ham, og han ender, ligesom halvt tagende sit Resultat tilbage med den Erklæring: „Iøvrigt vil det „let sees, at Forskjellen mellem Dogmatik og Christendomsphilo„sophie **er saare relativ**"; og der have vi da Martensens plus ultra et non plus ultra. — Vale et fave.

L. Næpius.

V.

December 1852.

Det er en sand Nydelse at læse Martensens Fremstilling af Religionens Væsen, og navnlig § 4, hvor han aabner sin Bog med at forklare os, at **Liv** er Religionens Væsen, at det Guddommelige lever i sin Skabnings Bevidsthed, og denne veed sig levende i sin Gud. Efterat den inderlige religiøse Livlighed, der bevægede den lutherske Dogmatiks Fædre og gav deres Reflexion det rige Stof, efterhaanden var døet hen i livløs Orthodoxie, opfattede man Christendommen fornemmelig som **Lære**. Kun derfor kunde Rationalismen vinde sit Spil, da den kom med en Christus, der kun var den vise Lærer, der kun tydeligere og renere lærte, hvad der ogsaa paa andre Maader kunde vides, og med en Forsoning, der kun var en Erklæring, et factisk Beviis paa Guds Barmhjertighed, ikke nogen Indstiftelse af et nyt Livsforhold til Gud. Bedre blev det ikke, da Hegel fremstillede den speculative Tænkning som „Religionens Jordbund", og satte den absolute Religions eller Christendommens Væsen i „det rette Begreb", hvorfor man en Tidlang vilde gjøre os salige ved den

„speculative Dogmatik". Dette er ogsaa en Form af Christendommens Opfattelse som Lære [1]). Den gjenoplivede Christendom og christelige Dogmatik vender atter tilbage til at fatte Religionen som et Liv i Gud, medieret ved Christus som den eneste sande Midler. Livsbetegnelsen angiver saaledes et Omsving i den hele Opfattelse, og vi kunne derefter trøstig læse videre, forvissede om, at, hvorledes saa Martensens Forsøg i det Enkelte falder ud, saa er derved gjort et virkeligt Fremskridt, leveret et Bidrag til Gjenoplivelsen af en sand og levende dogmatisk Videnskab. Netop Udtrykket „et Liv i Gud" er det bedste, Sproget frembyder, og derfor valgte Herren selv dette, naar han Joh. 17 2—3 betegner sin nye Religion som „det evige Liv", og derefter beskriver dettes Væsen som en Bevidsthed om Faderen og Sønnen, „at kjende den eneste sande Gud og den, han udsendte".

Men det religiøse Liv er forskjelligt fra Naturlivet, skjøndt selve Naturen paa sin Viis kan siges at leve i Gud, nemlig ubevidst. Det er et aandeligt Liv, og Aandens Væsen er Bevidsthed, hvorved Livet faaer sig selv i sin Magt og lever med Frihed. Al Bevidsthed er en Viden, nærmest en Viden om sig selv, men jeg har ovenfor forklaret, hvorledes Selvbevidstheden strax gaaer over i en Gjenstandsbevidsthed, eftersom Jeget i Bevidstheden anskuer sig selv ikke som det rene Jeg eller Mig, men stedse i sin Afficeerthed i Tanke og Følelse, anskuer sin momentane Tilstand som en Gjenstand, og denne Gjenstandsbevidsthed udvikler sig bestandig videre, først til Bevidsthed om de Indflydelser, hvorfra denne Afficeerthed er fremkommet, o. s. v. Derfor er en Viden vel ikke det Constitutive, men dog det Consecutive i det aandelige Livs og Religionens Begreb. Ogsaa dette har Martensen fortræffeligt angivet § 4, og videre udviklet § 8,

---

[1]) Hegel: Philosophie der Religion. I Th. S. 92, S. 62 og fl. St.

skjøndt Overgangen fra Liv til Viden kunde været bestemtere paavilst. Men naar han her især dvæler ved at beskrive denne Viden som en „Anskuelse", en „Forestilling", hvorved Phantasien er i Bevægelse, saa vilde det vistnok være en Misforstaaelse, dersom dette skulde opfattes som Noget, der var charakteristisk for den religiøse Viden. Thi al Tanke begynder jo i en Forestillen og har ikke Tingen selv, men dens aandelige Afbillede i sig. Men i Forestillingen stiller Tingen sig netop for Anskuelsen. En intellectuel Anskuelse ligger jo til Grund for al Tankebevægelse og er i al Viden, hvorfor ogsaa Jean Paul i sin Æsthetik fremstiller Phantasien som den ypperste Evne. Selv Begrebet fastholdes i en Art intellectuel Anskuelse, hvorfor Ombømmet i det daglige Liv ikke skeer ved en Analyse, men ved at sammenholde Tingens Forestilling med Begrebets intellectuelle Anskuelse, og da see, hvorvidt de ligne. Først naar Ombømmets Rigtighed skal undersøges, kommer Analysen frem. Jeg kan ogsaa her henvise til Sibbern, nemlig til hans Psychologie, I D. § 32.

Kun med § 5 kan jeg ikke komme tilrette. Martensen forklarer os her det religiøse Existentialforhold som et Samvittighedsforhold, „som en **følelig** Samviden med Gud". Det kan ikke være hans Mening at lære os, at det lige saavel hører Mennesket til at fornemme sin religiøse Afhængighed, som at have Samvittighed; thi det er saa gammelt. Vi vide jo alle, at den absolute Afhængighedsfølelse, som er Gudsideens Grundaabenbarelse, er Mennesket iskabt, saa at der ikke findes nogen til virkelig menneskelig Existents hævet Tilstand ganske uden Religion, selv om denne maaske ikke er Andet end Følelsen af Afhængighed af en Fetish. Heller ikke kan det være Meningen, at vi have en umiddelbar Fornemmelse af vort Gudsforhold, thi det kunde været simplere sagt. Heller ikke kan det være Meningen, at vi i Samvittigheden have en „oprindelig Viden med Gud"; thi vel

er Samvittigheden Guds Stemme; men som saadan erkjendes den først enten igjennem Religionen eller igjennem det saakaldte moralske Beviis, men ikke oprindelig. Oprindelig fornemmes den som vore egne Tanker. At Hellighedens Idee skulde ligge i al Religion, saaledes som vi i Samvittigheden føle os afhængige af en hellig Lovgiver, benægter han selv, eftersom Pantheismen og Hedenskabet dog ogsaa ere Religionsformer, skjøndt rigtignok usande. Derimod gjør han os rigtignok opmærksomme paa Noget, der ellers altfor let overseees, nemlig at Samvittigheden „ogsaa har en mod Gud henvendt Side"; kun hører dette snarere til Moralen. Maaskee kan Du bedre komme tilrette med denne Paragraph; jeg indrømmer gjerne, at Skylden ligger i min Idiotisme, thi jeg hedder jo ikke Næpius for Intet.

Lige saa træffende som Beskrivelsen af Religionen rammer Hovedpunctet, er dette ogsaa Tilfældet med Aabenbaringsbegrebet § 11 og flg. Dette kunde ogsaa ventes, thi da Aabenbaring er den sande Religions Meddelelse, maae Begreberne Religion og Aabenbaring stedse bestemmes i Overeensstemmelse med hinanden. Som Religionen tidligere opfattedes fornemmelig som Lære, saaledes var det ogsaa blevet almindeligt at opfatte Aabenbaringen som en paa vidunderlig Maade foranstaltet umiddelbar Meddelelse af nye Sandheder og Lærdomme. Men da Sandheden allerede tidligere var gradeviis meddeelt, laae det Tvivlsmaal nær, om der behøvedes nye Meddelelser af anden Art, om end i høiere Potens, end den naturlige Virksomhed af den guddommelige Logos, der heller ikke ganske manglede Hedningeverdenen, eller høiest en saadan Indvirkning paa Aanden, som fandt Sted i det G. T.s Prophetie, hvorved Christus da blot blev en Prophet blandt Propheter. Alt Sligt nedslaaes strax, idet Aabenbaringen, overeensstemmende med Religionens Definition, bestemmes som „Guds

Selvmeddelelse til sin Skabning. Eftersom der nu i Religionen er baade Liv og Lys, er Aabenbaringen ikke blot en „Lysmeddelelse“, men først og fornemmelig en „Livsmeddelelse“. Sligt betegner, som sagt, en Gjenopvaagnen af en levende Dogmatik. I den følgende Paragraph fremhæver Forf. dernæst al sand Aabenbarings historiske Charakteer, og fremstiller saaledes den sande Aabenbaring som **positiv**, hvorved det G. og N. T. komme til at staae sammen i Modsætning til den saakaldte naturlige Aabenbaring.

Derimod er han ikke gaaet ind paa Forskjellen imellem den G. og N. Pagts Aabenbaring, der dog er meget stor og væsentlig, hvorved det da er hændet ham, at hans Beskrivelse er blevet for snever. Vísselig er Loven i den G. Pagt en „Aabenbarelse“ af Guds Hellighed, Retfærdighed og Viisdom, og den beskriver virkelig den Retfærdighed, som behager Gud. Men Loven staaer som et Herrebud **over** Menneskets Hoved; han er **under** den, ved Syndigheden udelukket fra dens Opfyldelse og afstilt fra dens Retfærdighed. Først i Christo bliver den Aandens og Frihedens fuldkomne Lov, der fuldkommer sig selv i de Troende. Saaledes er Aabenbaringen i G. T. vel en „Lysmeddelelse“, **men den er ikke nogen „Livsmeddelelse“**, som i N. T. Det er just den gamle Klage, at „Loven ikke kan **gjøre levende.**“ „Var der en Lov, som kunde gjøre levende, saa var Retfærdigheden sandelig af Loven,“ Gal. 3, 21. Det G. T. er saaledes Guds Selvaabenbarelse, en Aabenbarelse af hans hellige Væsen, af Hellighedens Idee, som den hedenske Verden manglede, men det indeholder ingen „Selvmeddelelse af Gud“, ikke nogen „Livsmeddelelse“, uden for saa vidt man i en anden Betydning kan siges at meddele Nogen i Ord en Efterretning, en Kundskab om Livet eller deslige; derimod ikke i den Betydning, hvori det tages

§ 11. Derfor betjente Gud sig i G. T. af et Menneske, Moses, som Aabenbaringens Midler, fra hvem der naturligviis ikke

kunde udgaae noget nyt Liv til Pagtens øvrige Medlemmer. Og Underne i G. T. ere af en væsentlig anden Beskaffenhed end Underne i N. T. De ere ikke Indtrædelse af høiere Magter i den lavere Natur, men egentlig kun **Forsynsunder**, bestaaende i en af Forsynet hidført mærkelig Sammentræf af store Naturkræfter, baade med hinanden indbyrdes til Frembringelse af usædvanlige Naturbegivenheder, og atter af disse Naturbegivenheder med Forsynets Planer til Guds Riges Fremgang. Martensen skjælner dem væsentlig fra Christi Under ved S. 25 at kalde dem „Fortegn", et Udtryk, hvorved der forresten vel er sagt Noget om deres Stilling til Evangeliet, men ikke Noget om deres egen indre Beskaffenhed. Det er aabenbart, at Martensen ved Bestemmelsen af Aabenbaringsbegrebet **altfor udelukkende har havt det N. T. for Øie**, thi derpaa passe hans Udtryk dybt og mesterligt.

I den videre Udvikling af den positive Aabenbarings Begreb kommer Forf. § 16 til Begrebet Under, „eftersom", siger han, „Begrebet om en hellig Historie, en positiv Aabenbaring er uadskilleligt fra Underets Begreb." Og nu forklarer han os, at Sønnens Mandbomsannammelse, som han kalder Incarnationens Mysterium, er Christendommens store Grundunder, hvoraf alle andre kun naturligt følge. Dette er træffende og rigtigt, thi Enhver taler og virker som han er, af sin indre Fylde. Undergjøren og Aabenbarelsestale af Guds forborgne Viisdom var Herrens naturlige Maade at være og virke paa. „Han selv," siger Olshausen Comtr. I. S. 257, „var det store τέρας, hans Undergjerninger kun hans Naturs naturlige ἔργα." „Som „den, i hvem guddommelige Kræfter vare, maatte han med det samme „ogsaa frembringe overnaturlige Virkninger." — Paa en aandrig Maade viser Martensen os dernæst, hvorledes den Helligaands Andeel i Sandhedens Meddelelse ikke blot, som det ofte

forstaaes, indskrænker sig til Christendommens videre Udvikling, men at Aanden har sin Gjerning ved selve den første Meddelelse af Livet og Lyset, „eftersom Aabenbarelsen i Christo kun „kan tilegnes af Menneskene derved, at en tilsvarende Sands op„rinder i Menneskeslægten,“ hvilket jo er Aandens Gave. I umiddelbar Forbindelse med Incarnationens Under sætter han derfor „**Inspirationens**“ Under eller Aandens Udgydelse paa Pintsefesten; hvormed det da maa sammenholdes, der videre udvikles § 185—189.

Det er det Aandriges Særkjende, at det jevnlig vækker Opmærksomhed ved nye Udtryksformer, og dette er saare godt, naar de kun virkeligt ere nye, og de derfor give nyt Lys. Det er her meget paafaldende, at see Ordet Inspiration brugt om Aandens Udgydelse paa Pintsefesten. Dette Ord er nu engang stemplet til en videnskabelig Terminus i en anden Betydning, hvorimod denne Udgydelse hører under en anden dogmatisk Categorie. Det er bekjendt, at Inspiration pleier at være Betegnelsen for den **overordentlige** Naadevirkning, der var eiendommelig for de apostoliske Personer, og navnlig saavidt den fandt Sted ved Affattelsen af de hellige Skriftet. Derimod hører den Aandens Udgydelse ikke til de overordentlige, men til de ordentlige Naadegaver, som, begyndende paa Pintsefesten, siden stadigt bliver alle Christi Legems Lemmer til Deel i samme Forhold som de troende tilegne sig Naaden. Den danner derfor en anden dogmatisk Categorie, der betegnes som operationes Spiritus Sancti, den Helligaands Naadevirkninger, der forberedende, virkende og medvirkende fremkalde, nære og fuldkommengjøre det christelige Liv.

Martensen har nu det Eiendommelige, at han til Betegnelse af disse ordinaire og fælleds Naadevirkninger betjener sig af Ordet Inspiration, som han derfor § 185 definerer ganske som en almindelig Naadevirkning: „Inspiration er Guds Aands

„Indgang i den menneskelige Aand til at begrunde en blivende „Forening", hvorfor ogsaa § 18, Anm. Gjenfødelsen ligefrem henføres under Inspirationen, da den dog er den meest almindelige Aandens Operation.

Men hvad skulle vi nu sige dertil, at Ordet atter paa andre Steder bruges i sin gamle Betydning, ikke om de ordentlige men om den overordentlige Naadegave, der kun blev Apostlerne til Deel og ophørte med dem? Saaledes siges Inspirationen § 20 at „danne Apostolatets Begreb", og § 22 læres os, at „Inspirationen ikke har fortsat sig i den efterapostoliske Tid", skjøndt den Aand, der udgjødes paa Pintsefesten, visseligen ikke er vegen fra Guds Kirke. Endelig forklarer § 24 os, hvorledes den almindelige gjenfødte Bevidsthed, skjøndt reproducerende Skriftlæren og Traditionen, dog ikke som Skriften er ufeilbar, „eftersom den dog ikke er inspireret," hvor altsaa Inspirationen udtrykkelig henføres i sædvanlig Betydning til Skriftens Affattelse.

Inspiration betegner saaledes snart det Ene, snart det Andet. Naar man da læser dette og Meget af det, der siges i § 186—87, saa kan jeg for min Deel ikke andet end, til Trods for det meget Aandrige og Fængslende deri, dog finde saadan Tale temmelig løs. Men Videnskabens Stringents fordrer klare bestemt begrændsede Begreber og skarpe Udtryk.

Men det Værste er, at Martensen derved har udelukket sig selv fra at give en Udvikling af Dogmet om Inspirationen, en Inspirationstheorie. Havde han forsøgt en saadan, vilde han snart være bleven nødt til at sondre, hvad han nu har sammenblandet. Men derved er det skeet, at den lutherske Dogmatiks formale Princip, Skriftprincipet, hos Martensen mangler sin rette Begrundelse. Kun fordi Skriften indeholder „Guds Ord", er den hiin over alle menneskelige Meninger ophøiede Autoritet, den ufeilbare Dommer i Sandhedens Sager. Men „Guds Ord" er Skriften kun, fordi den indeholder den Helligaands Taler, fordi

den er inspireret. Det protestantiske Princip begrundes just i Læren om Inspirationen, 1) om dens Nødvendighed for at frembringe den til Christendommen nødvendige, for sin Hensigt tilstrækkelige Kilde til reen Christendomskundskab; 2) om dens Beskaffenhed og Forhold til de hellige Forfatteres Individualitet; og 3) om Skriftens deraf følgende Beskaffenheder. Fordi en saadan Grundlægning hos Martensen mangler, — thi enkelte sporadiske Glimt f. Ex. § 188 Anm. ere ikke at regne —, kan det ikke nægtes, at det Princip, hvorpaa han som luthersk Dogmatiker selv fæster sin ene Fod, mangler sin rette Begrundelse. Det er kun henstillet positivt, altsaa paa en uvidenskabelig Maade. Man hører det oftere siges, at Martensens Dogmatik mere er et populairt end et videnskabeligt Skrift. Skulde vi træffe paa mange slige Tilfælde, lader Beskyldningen sig neppe ganske afvise. Doppelt føleligt er dette Savn, forbi Inspirationslæren netop er et af de faa Stykker, hvor der i den nyere Dogmatik viser sig et virkeligt Fremskridt. Af de tvende i Inspirationen sammenvirkende Factorer, den guddommelige Aand og den menneskelige Personligheds Kræfter, holdt man sig tidligere næsten udelukkende til den første, med Tilsidesættelse af den sidste. Det var vistselig den guddommelige Viisdoms Aand, der efter sin Andeel i Aabenbaringsværket sørgede for Affattelsen af det til Christendommens uforfalskede Bevarelse fornødne Aabenbaringsdocument. Den bidrog derfor til hos et tilstrækkeligt Antal beqvemme Mænd at vække den indre Drift, der er den rette Tilskyndelse til Forfatterskab, impulsus scribendi. Man maa ikke lade disse Mænds naturlige Forfattertalent ude af Beregningen og allermindst Omstændighedernes tilskyndende Indflydelse, saa vel som de Kundskaber, hvoraf de paa en naturlig Maade vare i Besiddelse. — Aanden klarede deres Blik, styrkede deres Hukommelse, fremkaldte halvforglemte Minder og skjærpede deres Sands ved Valget af Gjenstande, suggestio rerum. Men man maa ikke forglemme, at

de som „Dienvidner fra Begyndelsen af" havde naturlig Leilighed til Kundskab. — Aanden ledede dem i Valget af Udtryk og forhjalp dem til en træffende og dyb Fremstilling af Sandheden, suggestio verborum; men den lod dem selv tale.

Af disse tvende Factorer lagde man som sagt en Tidlang hele Vægten paa den første. De hellige Forfattere betragtedes som Penne eller Skrivere, der paa Befaling nedskreve, hvad Aanden dicterede, calami vel amanuenses Sp. S. De sammenlignedes med Fløiter, villieløse Redskaber, paa hvilke den Helligaand blæste. Hvert „men", hvert „og" var „sat af den Helligaand." Netop derved skete det, som Martensen S. 56 (1 Udgave) træffende dadler, „at der fremkom en ny Skikkelse af Lovens Kirke, som vi have seet den paa Protestantismens Enemærke, i det syttende Aarhundredes Orthodoxie, da Skriften betragtedes som en Lovbog."

Allerede den ved Mill, Wetstein og Griesbach vakte Opmærksomhed paa det N. T.s Varianter og paa Uholdbarheden af den reciperede Text maatte væsentlig modificere Forestillingerne om Ordenes Indgivelse, paavise menneskelig Svaghed og indskrænke Aandens Bistand i saa Henseende til en i det Hele heldig Fremstilling og til Valget af træffende Udtryk for Hængselpunkterne, cardines rerum. Undersøgelserne om Evangeliernes Kilder lode Forfatterne mere vise sig i Lyset af menneskelige Forfattere, der tyede til Hjemmelsmænd og randsagede deres egen Hukommelse. En forudsætningsfri Harmonistik maatte indrømme Uovereensstemmelse i mindre Ting hos Evangelisterne, hvis Mulighed man tidligere netop paa Grund af Inspirationen havde nægtet, men som, engang indrømmet, kun kunde skyldes den menneskelige Factor. De kritiske Undersøgelser viste bestandigt tydeligere de hellige Forfatteres personlige og menneskelige Eiendommeligheder, der hver henvendte sig til sine Stykker af den store Sandhed, og opfattede den paa sin Maade, medens de sammenfattede dem til

Heelhed. Derhos viste de de forskjellige Bøgers og Bogstykkers nærmere eller fjernere Forhold til Aanden.

Hvor man nu ikke med Rationalismen, paa Grund af disse Ting, lod sig forlede til at kaste Barnet ud med Badet og opgive al Tanke om Inspiration og blot betragte Bøgerne som menneskelige, Feil undergivne Arbeider, der dannede sig en bedre, mindre mechanisk, mere psychologisk Inspirationstheorie, saaledes som den f. Ex. findes hos Twesten, hos hvem vi to pleie at regne den til de bedste Partier. Jeg maa tilstaae, at i et Skrift som Martensens, der ellers staaer paa sin Videnskabs Høider, havde jeg ventet, at Forfatteren havde tilegnet sig dette sin Videnskabs Fremskridt; eller snarere, at han med sin sædvanlige Aandrighed havde givet os nye Indblik i Forholdet mellem det Guddommelige og Menneskelige ved Skriftens Affattelse, samt i Skriftens deraf følgende Beskaffenheder.

Din

Erasmus Næpius.

(Fortsættes.)

XI.

Oversigt

over

den theologiske Literatur i Danmark

i Aaret 1851.

A. Bibelsk Theologie.

Dr. **H. A. C. Hävernicks Forelæsninger over det Gamle Testamentes Theologie, oversatte af J. Johannsen,** Stud. theol. Kjøbenhavn. (Aarstal er udeladt.) Iversens Forlag. S. 197. Priis 1 Rbd. 24 ß.

Ved at omplante **Hävernicks** anmeldte Skrift paa dansk Grund havde Oversætteren til Øiemed: „**at forskaffe sine Medstuderende en nogenlunde brugbar og tillige let tilgjængelig Haandbog ved Studiet af det Gamle Testamentes Theologie**". Med Hensyn hertil har han af de fem Tillæg, som ledsage den tydske Udgave, kun optaget det andet: **Om Israeliternes hellige Institutioner**, fordi de øvrige (I Underne i Ægypten. III Hiob 19, 23—29. IV Genesis 49. V Om Jehovahs Tjener hos Jesaias), paa Grund af deres speciellere Characteer, ikke syntes at kunne have nogen almindeligere Interesse for de theologiske Studerende. Skriftet indeholder — foruden

Indledningen (den bibelske Theologies Begreb og Methode, dens Behandling og Historie) — en almindelig eller forberedende og en speciel Deel, udført i tre Afsnit: Læren om Gud — Læren om Mennesket — Læren om Frelsen. Det interessanteste Parti indeholdes i det tredie og udførligste Afsnit af den specielle Deel: **Læren om Frelsen**, hvor Læserne ville erholde en i det Hele tilfredsstillende og let overskuelig Fremstilling af den Messianske Idees Betydning og Udvikling hos Israeliterne. Dette Afsnit vil ogsaa læses med Nytte og Fornøielse af ældre Studerende og Geistlige, hvilke maaskee have seet sig indskrænkede til de almindelige Oversigter, som pleie at meddeles om hiin vigtige Gjenstand i dogmatiske Foredrag og Haandbøger. Tillægget om „Israeliternes hellige Institutioner" indeholder i Forbindelse med en sammentrængt Udsigt over denne Deel af den hebraiske Archæologie mange rigtige og vækkende Bemærkninger, som ville fremkalde Lyst hos Læserne til at fortsætte Undersøgelser paa dette Gebeet, hvilke ofte ere blevne meer end tilbørligt tilsidesatte. Oversættelsen fortjener fra Sprogets Side at roses.

Bibelkyndighed for Skole og Hjem, bearbeidet efter et tydsk Værk, ved J. Hansen. S. 88. Flensborg (Kbhvn. Gyldendal). Priis 32 ß.

B. Troeslære.

Den Augsburgske Confession, oversat og belyst ved historisk-dogmatisk Udvikling Af Dr. H. N. Clausen. Kbhvn. Reitzels Forlag. VIII. S. 328. Priis 2 Rbd. 24 ß.

Medens dette Værk allerede i og for sig forøger de Fortjenester, som dets Forfatter har erhvervet sig af vor Literatur, bør det modtages med saameget større Paaskjønnelse, i Betragtning af de Tidsforhold, under hvilke det er udgivet, idet den forvirrede og gjærende Stemning, som længe har hersket og ved de senere Aars store Forandringer aabenbarer sig endnu tydeligere

end nogensinde forhen med Hensyn til religiøse og kirkelige Anliggender, fremfor Alt gjør det til en Nødvendighed, at den evangeliske Kirkes Medlemmer i saa vid Kreds som mulig vinde Leilighed til nøie og grundigen at kjende de Lærdomme og Grundsætninger, hvorpaa denne Kirke efter sit første og vigtigste Bekjendelsesskrift er opført, og som netop derved udsættes for den største Fare, at Modstanderne ved deres Angreb paa samme tør regne paa, at en stor Deel af Kirkens Medlemmer befinder sig i en beklagelig Uvidenhed og Uklarhed over den Tro, hvis Bekjendere de kalde sig. — Den Plan, som Forfatteren har fulgt, er ligesaa simpel som hensigtsmæssig, medens Udførelsen vidner om de samme Fortrin, hvilke i Almindelighed anerkjendes ved Dr. Clausens literaire Arbeider. Forudskikket er en Indledning, som foruden Oplysninger om Bekjendelsens Affattelse og Overlevering og om dens kirkelige og literaire Historie[1]), indeholder nærmere Betegnelse af dens Anlæg og Form. Confessionen er dernæst meddeelt i tro og correct Oversættelse, efter dens dobbelte (latinske og tydske) Textform, heelt igjennem sammenholdt deels med den senere, mere udførte Bearbeidelse af 1540[2]), deels med de øvrige officielle kirkelige Skrifter: de schwabachske Artikler, Apologien, de tvende Katechismer etc — undtagelsesviis ogsaa med den mere fjerntliggende Concordieformel — samt ogsaa ofte med Luthers og Melanchtons Privatskrifter. For

1) At det, uagtet gjentagne Undersøgelser, ikke er lykkedes at finde enten den latinske eller den tydske Original af Confessionen, medens dog paa den anden Side Paastanden om Farligheden for den lutherske Kirketro af den diplomatiske Text-Usikkerhed har viist sig meget overdreven (s. Clausen S. 45—48), hører til de Momenter, som det endnu stedse kan være vigtigt at indskjærpe, og som vel just ikke ere almindeligen bekjendte blandt danske Læsere.

2) Slg. Theol. Tidsskr. 4de B. 1840: „Bemærkninger om Forskjellen mellem den forandrede og uforandrede augsburgske Bekjendelse. Af Lic. theol. F. Nielsen, Sognepræst til Jeberg og Lyby.“

imidlertid tilfulde at forstaae den augsburgske Confession er det en Nødvendighed at kjende de kirkelige Forhold, der ikke alene foranledigede dens Affattelse, men ogsaa øvede en væsentlig Indflydelse paa dens Affattelsesform. I denne Henseende har Forfatteren derfor eftervijst ved de enkelte Artiklers dogmatiske og kirkelige Bestemmelser ikke blot disses Sammenhæng med den hele dogmatiske Retning og kirkelige Livsanskuelse, hvorfra de ere udgaaede, men ogsaa deres Forhold paa den ene Side til de katholske Læreformer, paa den anden Side til de anabaptistiske Sværmerier.

Blandt de Fortrin, hvorved denne historisk-dogmatiske Udvikling af den augsburgske Confession udmærker sig, bør det blandt Andet fremhæves, at Forf. ved et stadigt Hensyn til den latinske **Confutation**, som fra **katholsk** Side opstilledes mod Protestanternes Bekjendelse, har gjort mange Læsere bekjendt med et Aktstykke, som de maaskee hidtil kun kjendte af Navn. Ogsaa vil det for danske Læsere have særegen Interesse, at Forf. med den Augsburgske Confessions Artikler jævnfører, hvor der er passende Anledning til en saadan Sammenligning, de 43 **Artikler**, som afgaves paa **Herredagen** i **Kjøbenhavn** af det protestantiske Parties Repræsentanter omtrent samtidigen (10de Juli) med Overleveringen (25de Juni) af de tydske Protestanters Bekjendelse i Augsburg [1]).

---

[1]) I det anmeldte Skrift er der ikke tydeligen angivet, hvorefter Forfatteren har citeret de 43 Artikler. Rigtignok er der S. 70 ved en Citation henviist til Dr. **Engelstofts** Afhandling i Theol. Tidsskr. 1ste B. 2det H. Herredagen i Kbhvn. 1530, hvor Artiklerne findes aftrykte. Men dette Aftryk, skjøndt det vel er det correcteste, findes ikke altid fulgt. Saaledes læses der (Art. 5) hos **Clausen** a. Skr. S. 83: »alle Menneskers Vilkaar«; hos Engelstoft a. St. S. 31: »alle mennisskiss (Menneskes) wilkaar«. Sammesteds (Art. 7) hos Cl.: »skect«, hos E.: »skenct« (skjænket). Hos Cl. S. 187 (Art. 18): »Den hellige christne Kirke troe vi«, hos Eng. S. 33: »then hellige Christhene kyrkiss sacremente tro wi« etc.

Idet vi med Anmeldelsen af dette Skrift, der anbefaler sig ikke mindre ved grundig Lærdom, ædel og værdig Fremstilling, besindig og upartisk Dom end ved sin ægte evangelisk-protestantiske Aand, forbinde Ønsket om, at det maa finde mange Læsere iblandt Dannede af alle Klasser, finde vi Anledning til at gjøre følgende Bemærkning: I de danske Udgaver af Confessionen fra Aarene 1718, 1730 og 1739 findes kun de 21 første Artikler oversatte, idet der tilføies mod Slutningen: „Herhos er at mærke, at der ere overalt 28 Artikler i den Augsburgiske troes bekjendelse; men eftersom de 7 sidste handle allene om adskillige ceremonier, om messer, om klosterløfter, om visse spiser, og andre saadanne misbruge, have de for denne tiid i det danske sprog hos de andre 21 Artikler ikke været føyede; thi ere de og her med fliid blevne udelukte." Denne Notitze er historisk urigtig; thi saavel i den ældste danske Oversættelse af Jørgen Jensen (Sadolin) (1533) som i den af O. Jacobsen (Kjøbingh) (1618) findes alle Confessionens Artikler gjengivne. Men det er ret mærkeligt, hvorledes man i det 18de Aarhundrede i Danmark var saa langt ud over den katholske Synsmaade, at man ikke engang ansaae det for Umagen værd at gjentage Confessionens Udvikling om de Misbrug, hvilke ifølge deres Yttringer, som overleverede den, indeholdt den egentlige Grund til Adskillelsen fra den herskende Kirke. Man vil neppe i Aaret 1852 kunne ansee det for overflødigt at bringe den dansk-lutherske Kirke dette Parti af Confessionen i Erindring; saameget mindre som Slutningen af Confessionens dogmatiske Deel ved sin Paastand om de foregaaende Artiklers Overeensstemmelse ikke blot med Skriften, men med den katholske og den romerske Kirkes Lære let kunde lede til Misforstaaelser, som sikkert ikke vilde blive ubenyttede.

Læren om Jesu Christi Tro og dens Frugter for dem, som troe, kortelig fortalt, meest med Bibelens og

Kirkens egne Ord, af **F. V. Trojel,** Capellan for Kornum og Løgsted. Aalborg. S. 32. Priis 8 ß. (Eibe.)

Taler over Religionen. Af Dr. J. J. **Dampe.** Kbhvn. Hos Eibe. S. 147. Priis 1 Rbd.

Den første af disse fire Taler gaaer under temmelig trættende Gjentagelser ud paa at vise, „hvorledes Præstereligionerne ere komne ind i Verden, fordi Menneskene have været for svage i deres Fornuft, hvorledes Menneskene have forkastet Præstereligionerne, søgt en Religion ved deres Fornuft, været for svage hertil, og derpaa igjen ere komne under Præstereligionerne, hvorledes man ogsaa i vore Tider har forkastet Præstereligionen, har søgt en Religion ved Fornuften, men ikke har kunnet finde den, men er gaaet tilbage til Præstereligionen" (S. 29). Med det sidste Ord betegnes overhovedet al positiv Religion. Taleren har derved havt saameget bedre Leilighed til at stille Præsten sammen med Fyrster og Adel, hvis Indflydelse henstilles udelukkende som tyranniserende og fordærvelig. Naturligviis ere didhørende Yttringer blevne modtagne med Bifald af Forsamlingen — som det sees af de i Texten indføiede Parentheser. Imidlertid synes den nærmeste Bemærkning, som efter denne Tale maatte paatrænge sig en fornuftig Tilhører, at være den: Det er dog besynderligt, at det idelig gjentager sig i Historien, hvorlidt Menneskene have været istand til ved deres egen Fornuft at tilfredsstille den religiøse Trang, der dog efter Talerens egne Yttringer er saa dybt rodfæstet i Menneskenes Natur; skulde deri ikke ligge et Vink om, at der i „Præstereligionerne," til hvilke Menneskene altid vende tilbage, dog maa være Noget, som vel fortjente at kjendes og overveies nøiere? —

I den anden Tale har Forf. sat sig den „meget vanskelige" Opgave — „hvorved næsten Alle ville raabe, at han vil forsøge et Foretagende, som han ikke kan udføre" — at „vække Tro paa Sjælens Udødelighed ved Beviser og Grunde," en Tro, som han

selv erklærer at have, men som de fleste Samtidige mangle, nærmest „fordi Præsterne, der staae paa Prædikestolen om Søndagen og have Løn for den Forretning, at lære Menneskene Religion," ikkun ere „beskjæftigede med at fordre og indskjærpe en blind Tro, som de dog ikke ere istand til at vække." Besynderligt nok gaaer Forf. ved det stringente Beviis, hvorved han lover at skulle overtyde Andre om den store og vigtige Sandhed, som de hidtil fremsatte Beviser ikke have været tilstrækkelige til at begrunde, ud fra den Forudsætning, „at hans Tilhørere troe paa en Gud;" — og alligevel kommer han først i tredie Tale til at føre et Beviis, hvilket hidtil ikke heller er blevet ført paa nogen tilfredsstillende Maade, for Guds Tilværelse; og, hvad der er endnu besynderligere, om dette sit eget Beviis for Guds Tilværelse erklærer han i den Forerindring, hvorved Beviset indledes, at det vistnok ikke fører til „en uendelig Gud," men til et Væsen, „som er i uhyre Grad ophøiet over Mennesket" (!). Men, nok sagt: „Paa den Forudsætning: der er en Gud" — siger Taleren (2den Tale S. 39) „bygger jeg de følgende Sætninger, jeg drager deraf de Slutninger, som ville lede til, at, efterat jeg først er gaaet ud fra den Sætning: der er en Gud, maa jeg ved de deraf følgende Slutninger tilsidst ogsaa komme til med Vished at erkjende, at det ikke kan Andet være, end at Menneskets Sjæl er udødelig" (!)

Maaskee vil denne lille Prøve af det ommeldte Skrift kunne være tilstrækkelig til at give en Idee om dets Beskaffenhed i Indhold og Form. Man bliver vistnok noget underlig tilmode ved Tanken om, at slige Raisonnements fremsættes for en offentlig Forsamling under gjentagen Hoveren over den logiske Slutningsnødvendighed, som her anvendes i Modsætning til den Ugrundighed, hvormed Theologer og Philosopher i Almindelighed beskyldes for at udvikle deres Anskuelser.

Hvor letsindigen end disse og lignende Beskyldninger snart mod de positive Religioner, snart mod deres Forsvarere her ere

henkastede, ere de forresten ingenlunde fremførte i nogen letsindig Tone. Tvertimod synes Taleren opfyldt af den inderligste Alvor i sin Iver for at befrie sine Medmennesker fra det Overtroens Aag, hvorved han mener, at „Præstereligionen“ holder dem undertrykte. Denne Alvor vil neppe forfeile sin Virkning hos et Publicum, hvis Uvidenhed og Selvklogskab gjør det ligesaa tilbøieligt til at skjænke de Grunde, hvorved dets egen Vantro bliver forsvaret, Tiltro, som det er utilbøieligt til at skjænke Udviklingen af de modsatte Anskuelser den fornødne Opmærksomhed. I Tydskland er det blandt Folk, som tidligere tilklappede Talerne i Lysvennernes og de frie Menigheders Forsamlings høirøstet Bifald, at Jesuiter-Missionerne nutildags gjøre deres bedste Affairer. En lignende Udvikling vilde Tingene maaskee ogsaa kunne tage hos os. Det Auditorium, som spotter Erasmi Montani Demonstrationer for Paastanden om Jordens runde Form, finder sig tilfredsstillet ved hans Forklaring om Maanens Aftagende derved, at naar den er voxen til, klipper man Stykker af den, for at gjøre Stjerner deraf.

Striden mellem Ørsted og Mynster eller Videnskaben og den officielle Theologie af H—t. S. 54. Philipsen. Pr. 32 ß.

Dette Skrift fremtræder i Lighed med andre Indlæg, som den nyeste Tid har leveret imod Theologien og imod de religiøse Anskuelser overhovedet, med en frisk og kjæk Mine, som om det, der blev her draget for Dagen, var lige saa nyt som afgjort og sikkert til at gjøre det af med de bestridte Anskuelser, dersom kun Vane og Egennytte ikke værnede for deres Bistand og stillede sig mod den klare og rene Sandheds Erkjendelse. Alligevel er det væsentligen de gamle Indsigelser, som, allerede fremsatte af det 17de Aarhundredes Fritænkere, paa ny gjorde sig gjældende, navnlig i Tydskland, i det sidste Decennium, hvilke her atter gjøre Fordring paa at blive hørte, uden Hensyn til hvad der baade tidligere og i vore

Dage er blevet fremført imod dem. Maaskee har dette Slags Skrifter den Nytte, at de forhindre de Sandheder, hvis Rigtighed Videnskaben kunde synes tilstrækkeligen at have godtgjort, fra at blive blot traditionsmæssigen udbredte og forplantede. Vel lader der sig af den hovmodige og haanende Tone, hvormed hine Forfattere pleie at fremsætte deres Anskuelse, ikke vente, at en fornuftig Gjendrivelse vil gjøre noget Indtryk paa dem selv; men der gives andre ubefæstede Gemytter, som med bedre Villie forbinde lige Mangel af Indsigt til at gjennemskue det Ugrundede og Falske i de antichristelige og antireligiøse Lærdomme. For Saadannes Skyld vil det ikke være ufortjenstligt atter at bringe Betragtninger i Erindring, som, hvor ofte de end tidligere ere blevne fremsatte og udviklede, dog netop af den anførte Grund kunne trænge til idelig at fremdrages, indskjærpes og stilles i ny Belysning. I denne Henseende er derfor ogsaa følgende Skrift:

Om Ydmyghed. En Afhandling af Magister Zeuthen, Sognepræst i Sorøe (S. 180. Gyldendal. Priis 72 ß.)

en større Opmærksomhed værd, end der, maaskee tildeels fordi dets Titel ikke just lod vente umiddelbare Oplysninger i ovennævnte Retning, synes at være bleven skjænket det. Saadanne indeholder det alligevel, og der findes f. Ex. i Indledningen (S. 7 ff.) nogle meget træffende Bemærkninger om den bekjendte Yttring: „at vore Ønsker ikke bør bestemme, hvad vi ville antage for Sandhed" — hvorom blandt Andre Forfatteren til det ovenfor nævnte Skrift: Striden mellem Ørsted og Mynster 2c. siger (a. St. S. 46), „at denne Fordring rammer det egentlige Stridsspørgsmaal paa en Prik og paa det Bestemteste angiver Forskjellen mellem den videnskabelige og den christelige Bevidsthed." Mag. Zeuthen benægter Paastanden om, at man i sin Stræben efter Sandhedens Erkjendelse overhovedet ikke skal lade sig bestemme af nogensom-

helst Interesse, og efterviser, hvorledes i det Tilfælde, at Sandheden, hvorom der tales, er den høieste, det er ligesaa daarligt ikke at ville tage Hensyn til Menneskehjertets væsentlige Trang og Ønske, som at lade sin Erkjendelse bestemme af uvæsentlige, particulaire og derfor forfængelige Ønsker. For at erkjende den fulde Sandhed maa man nødvendigen ogsaa tage det Gode med i Betragtning og erkjende Sandheden i det Gode, i Overeensstemmelse med Menneskets Natur og Væsen. For os i vor nærværende Tilstand staaer Sagen ikke saaledes, at den høieste evige Sandhed stiller sig for os i saa umiddelbar Klarhed og Sikkerhed, at man maatte finde sig i den, hvor forfærdelig den end fandtes at være. Hvo skulde her paa Jorden have en saa afgjort **Viden** om det Hele, at han skulde kunne berolige sig, omendogsaa den var modsat al Menneskets Ønsken, og ikke netop, hvor dette var Tilfældet, i Følelsen af denne Modsætning finde en Opfordring til nøiere at prøve sin Viden, og en Grund til at tvivle om dens Rigtighed —? (Slg. Mynsters Bemærkninger ved Ørsteds Skrift: Aanden i Naturen, S. 34 ff.). Paa den anden Side hører man ikke sjelden af dem, der hylde atheistiske Anskuelser, at de ingenlunde ville have Agtelse for det Gode eller Hensyn til Livets Lykke udelukket, men at de bekjæmpe Religionen, fordi denne er til Skade for begge Slags Goder. Det er Atheismen — siger Feuerbach — der kan forskaffe et dannet Folk „ein schönes, glückliches, von den Rohheiten und blinden Zufälligkeiten der Natur geschütztes Daseyn." Men med Føie efterviser Mag. Zeuthen i denne Anledning, hvorledes en Dannelse af denne Art, istedetfor at hæve Mennesket, i Grunden nedtrykker ham under det rette Menneskelige, eller under det, at være et ret Menneske; thi til Menneskets aandelige Fortrin hører netop det, at kunne leve efter en Overbeviisning om det Hele, i Kraft af en bestemt Verdensanskuelse, medens en Cultur, der gaaer ud paa, i alle Ting at føre Menneskenes Opmærksomhed bort fra det Hele til det Enkelte, forhindrer

Menneskets Udvikling (S. 59). Det hele Afsnit (53—71) om „de Forestillingee, med hvilke Ydmygheden ikke lader sig forene," er rigt paa mange træffende Bemærkninger med Hensyn til Beskaffenheden af den Modsigelse, der stiller sig imod den religiøse Verdensbetragtning. I Udviklingen af „det væsentlige Indhold af den Ydmyges religiøse Forestillinger" (S. 71 ff.) vil det blandt Andet for mange Læsere, der ikke mindre have forarget sig over, hvorledes den berømte Forfatter til Skriftet „Aanden i Naturen" er bleven paaberaabt som Autoritet af vore moderne Atheister, end over at hans Anskuelser ere blevne angrebne af Theologer, have Interesse, at de kunne oplyses om Grunden til dette Phænomen (S. 97 f.).

Dog ogsaa i en anden polemisk Retning bevæger vor Forfatter sig. Som bekjendt finde vore Dages Antireligiøse, forsaavidt det gjælder Kampen mod den christelige Theologie og dens Dyrkere, en gammel Allieret i Mystikens Tilhængere. Ifølge begge Partiers Anskuelse skal der jo imellem Troen og den videnskabelige Erkjendelse aldeles intet Samfund finde Sted. Mag. Zeuthen oplyser, hvorledes deri ligger en Miskjendelse saavel af Betingelserne for, at en Sandhed overhovedet kan tilegnes af Mennesket, som af Menneskeaandens Drift til Erkjendelse og til at tilveiebringe en Sammenhæng mellem dens Forestillinger, og endelig ogsaa af den Kildes Beskaffenhed, hvoraf den christelige Kundskab øses (S. 141 ff.). Angaaende det sidste Punkt bemærker han, hvorledes den hele Beskaffenhed af den hellige Skrift formedelst den Mangfoldighed af Forestillinger, ofte tilsyneladende modsigende Forestillinger, som den byder vor Aand, indeholder den stærkeste Opfordring til vor tænkende Aandsvirksomhed, en saadan, hvorved en theologisk Videnskab tilveiebringes. „Enten maa dette indrømmes, eller ogsaa maa man antage, at den største Deel af Skriften er bestemt til at forblive i en bestandig uopklaret Dunkelhed for os, eller er, som bestemt for Mennesker, stre-

vet forgjæves. Naar Mag. Kirkegaard i sit Skrift „Til Selvprøvelse (S. 23)", for at oplyse den rette christelige Læsning af den hellige Skrift, sammenligner den med et Brev fra den Elskede, skrevet i et fremmed Sprog, da troer jeg ikke at denne Sammenligning vil tjene til tilstrækkeligt at oplyse, hvad der skal oplyses. Der adskilles mellem det at læse og læse, at læse for ret at oversætte og forstaae og at læse det Oversatte og Forstaaede [for at handle derefter], og ikkun det Sidste kaldes ret at læse Brevet for den Elskede. Men naar det, strax at opfylde den Elskedes i Brevet udtrykte Ønsker, modsættes det at spilde Tiden med ret at oversætte og fortolke det Dunkle, da kunde man sige, at **det første Ønske**, som man maa antage, at den Elskede maa nære ved at skrive Brevet, er det, at forstaaes, og den, der uden ret at fatte, hvad han læser, løber hen at gjøre dette eller hiint, som han mener at være den Elskedes Ønske (men som maaskee ikke er det), opfylder vist ikke den Elskedes Ønske ɔc." Hermed har naturligviis vor Forfatter ikke villet nægte, at den brugte Lignelse ogsaa kan anvendes saaledes, som det er skeet paa det anførte Sted af Mag. Kirkegaard, at nemlig den ivrige Beskjæftigelse med først rigtigen i alle Enkeltheder at forstaae den Elskedes Brev kan grunde sig i Ulyst til virkelig at opfylde det i Brevet yttrede Ønske, i Stræben efter at formindske den deri gjorte Fordring saameget som muligt, altsaa fordi Lysten og Kjærligheden til at opfylde den Elskedes Bud i det Hele kun er lunken og svag. Men det er ikke nogen Nødvendighed, at heri ligger Grunden til den ivrige Sysselsættelse med først at læse og oversætte Brevet. Christi Forskrifter: „Giv alt dit Gods til de Fattige!" „Naar Een slaaer Dig paa den høire Kind, vend den venstre til!" „Naar Een tager din Kappe, giv ham Kjortlen med!" og mange lignende have som bekjendt givet Theologerne Anledning til en Mængde Undersøgelser, over hvilke mangen Gang Alvoren i Christi Fordringer paa Kjærlighed og Barmhjertighed, Selvfornægtelse og

Nøisomhed er bleven skudt tilside, og en hemmelig Lyst til at unddrage sig Besværligheden med deres Opfyldelse kan have været en medvirkende Aarsag til alskens lempende og svækkende Udlægninger. Men derfor er det dog ikke mindre vist, at man ved at opstille hine Christi i det populaire Foredrags paraboliske Form fremsatte Fordringer som ubetinget almeengyldige ɔ: ved at fremstille dem til almindelig Efterfølgelse i deres bogstavelige Form vilde gjøre dem aldeles modsigende og intetsigende. Saa godt det kan være at forurolige dorske og verdsligsindede Christne ved at foreholde dem Christendommens høie sædelige Fordringer i al deres Strænghed, saa vist er det, at man arbeider forgjæves i „Retning af Christendommens Inderliggjørelse“ derved, at man fremstiller Christendommen i Modsigelse med sig selv og saa stridende som muligt imod Alt, hvad der ellers maa gjælde som Sandhed for Mennesket (sfg. Zeuthen 149. 139).

Den ligesaa forstandige og dannede, som ædle og christelige Aand, hvormed dette Skrift er affattet, gjør et dobbelt behageligt Indtryk, naar man sammenligner det med endeel andre theologisk-literaire Producter, der i vor Tid bydes det danske Publicum, og hvis Forfattere røbe et Sind og en Tænkemaade, der staae i stor Modsigelse med de høie og hellige Gjenstande, som de indlade sig paa at bedømme og behandle.

Stridsord imod Baptismen, talte i Stige, Lumby Sogn, d. 24de Juni 1851, af Vilhelm Birkedal, Sognepræst. Odense. Milos Forlag. S. 16. Pr. 6 ß.

Barnedaabens Gyldighed, endnu et Stridsord mod Baptismen, talte i Stige den 24de Juni 1851 af Mag. art. K. F. Viborg, Sognepræst til Rynkeby og Revninge Menigheder. S. 18. Odense. Milos Forlag. Pr. 6 ß.

Om den saakaldte Stige-Sag, betragtet fra det kirkeretlige Standpunkt, synes Bisskop **Brammer** i sin velskrevne Artikel, Nyt Theol. Tidsskr. 3die Bds. 2det H., at have sagt det Fornødne. Lic. **V. Bloch**, som i Dansk Kirketidende No. 361, har søgt at føre Beviis for, at det Resultat, hvortil Bisskoppen var kommen, var **uanvendeligt** paa det foreliggende Tilfælde, har ved samme Leilighed yttret, at hvad selve de Herrer Birkedals og Viborgs ovenfor ommeldte Taler angik, havde Ingen ført Anke over deres Indhold og Form. Dette forholder sig dog ikke saaledes, thi i følgende Skrift:

Frederik L. Rymkers Bemærkninger over V. Birkedals Stridsord imod Baptismen, samt Mag. Viborgs Tale om Barnedaaben og Baptisternes Daab rc. talte i Stige den 29de Juni 1851. Odense.

findes en Kritik, der i formel og stilistisk Henseende stiller sin Forfatter blot fra flere end een Side, men hvilken en uhildet Læser forsaavidt ikke vil kunne nægte Medhold, som den er rettet mod Maaden, hvorpaa de nævnte Geistlige have forsvaret Barnedaaben og angrebet dens Modstandere. Thi det kan vistnok ikke andet end forekomme besynderligt, at Pastor Birkedal til dette Øiemed ikke har kunnet finde noget hensigtsmæssigere Udgangspunkt for sine Betragtninger end den bibelske Fortælling om Syreren Naaman, der blev helbredet for Spedalskhed ved efter Propheten Elisæ Opfordring at bade sig syv Gange i Jordan. „Hvad Birkedals Mening er om Naamans Spedalskhed og om hans Renselse efter Prophetens Befaling" — siger **Rymker** (S. 6) — „kan jeg ikke bestemt sige, men det forekommer mig . . . at jeg skal sige min Mening derom, at den hele Sag om Naaman har ikke det mindste at gjøre med Daaben, hverken som Billede eller som Exempel for os at følge". Han viser derefter,

hvorledes den af Birkedal paaberaabte gammeltestamentlige Fortælling, tagen som Allegorie, snarere maa tale for Baptisternes end for den lutherske Lære: Lutheranerne lære, at spæde Børn skulle døbes og lade Daaben foretages ved Bespræengelse med Vand; Baptisterne derimod lære, at kun Voxne skulle døbes, og tilstede kun Daaben ved Neddyppelse under Vand; men nu var Naaman ikke et Barn, men en voxen Mand, blev ikke bespræengt, men neddyppet i Flodens Vand ꝛc. Hos Mag. Viborg (S. 4. 17) finder man et Argument for Barnedaaben benyttet, som efter Sigende skal gjøre megen Virkning hos lutherske Lægmænd blandt Almuen, nemlig at Barnedaab maa være gyldig, siden ellers der snart i to Aartusender havde bestaaet et falsk Sacrament i Kirken. Hvormange forkeerte Institutioner i den katholske Kirke vilde ikke med samme Ret kunne hævde deres Gyldighed! Uhyggelig er den lidenskabelige Heftighed, hvormed f. Ex. Birkedal beskylder Baptisterne for Afgudsdyrkelse. Imod Beskyldningen, „at Baptisterne forbande den Kirke, der fostrede dem, spytte deres aandelige Moder i Ansigtet, idet de kalde hende „„den babyloniske Hore““, „forhaane og bespotte vor dyrebare Kirkefader Luther ꝛc." stiller Rymker den Opfordring, at Birkedal skal bevise, at dette er Sandhed, medens han selv tvivler meget om, at B. kan dette, thi for sit Vedkommende har Rymker „aldrig hørt af nogen Baptists Mund eller seet i noget Skrift, langt mindre seet nogen Baptist udrække Haanden til Forbandelse imod nogetsomhelst Menneske". Hvorvidt Rymker har Ret i den Paastand, at Baptisterne ikke have udæsket deres Modstandere ved Forbandelse og anden lidenskabelig Tale, ville vi lade staae hen; men om det endog — som vel tør formodes efter Secternes sædvanlige Viis — skulde være Tilfældet, at Baptister have gjort sig skyldig i ovennævnte Adfærd, bliver Gjengjældelsesretten lige urigtig. Hvorom Alting er, ved Behandlingen af

et „saa flint theologisk Spørgsmaal“ som det om Barnedaabens Tilladelighed, maa man ønske, at den lutherske Kirkes Geistlige ville slaae ind paa en hensigtsmæssigere Vei, end Benyttelsen af endeel Argumenter, der nærmest kun have Gyldighed κατ᾽ οἰκονομίαν.

Mormons Bog. En Beretning, skreven ved Mormons Haand paa Tavler, efter Nephis Tavler. Oversat paa Engelsk fra Grundtexten af Joseph Smith den Yngre. (Udgivet paa Dansk og forlagt af **Erastus Snow**). Kbhvn. VI. 568 S. Pr. 1 Rbd. 24 ß.

Om Mormonernes Oprindelse og om deres Hellige Skrift s. N. Theol. Tidsskr. 1851. S. 281. ff.

C. Historisk Theologie.

Kortfattet Lærebog i Kirkehistorien for Ungdommen af alle Stænder, af M. Mørk Hansen. Kbhvn. Iversens Forlag. 74 S. Pr. 28 ß.

Forf. af det nævnte Skrift, der allerede tidligere har gjort sig bekjendt ved en populær Kirkehistorie og ved en historisk Lærebog i christelig Aand, har her forsøgt at levere en kortfattet Udsigt over Kirkehistorien, der kunde benyttes baade som Lærebog og som Læsebog for Ungdommen, og vi troe, at dette Forsøg er lykkedes vel. Maatte nu ogsaa christelige Lærere forsøge at skaffe den Indgang hos Ungdommen, at Kundskaben om den christelige Kirkes Skjebner gjennem Aarhundrederne, tidligt kunde indprentes den Unge og tjene ham til Bestyrkelse i et christeligt Sind.

De catholske Erkebiskopper og Biskopper i Danmark og

De evangeliske Bispper i Kongeriget Danmark og paa Island. Af J. P. F. Königsfeldt.

Under ovenstaaende Titler findes tvende for Kirkehistorien vigtige Hjælpemidler i det tredie Bind af de ved den danske historiske Forening af Etatsraad **Molbech** udgivne **Historiske Aarbøger til Oplysning og Veiledning i Nordens, særdeles Danmarks Historie.** De tvende foregaaende Bind af dette Værk ere ikke nævnede i dette Tidsskrift, fordi deres Indhold kun fjernere berører Kirkens Historie; men de ere ei heller uden middelbar Frugt ved dens Studium, og Anm. skal derfor ikke lade uomtalt, at de indeholde 1. den danske Kongerække; 2. en systematisk ordnet Conspectus over Indholdet af Scriptores Rerum Danicarum; 3. den danske Histories Chronologie og 4. en chronologisk Fortegnelse over de vigtigste ældre danske Love, Anordninger, By- og Gildeskraaer indtil 1648. Som No. 5. og 6 slutte de kirke-historiske Bispsrækker sig hertil.

Skjønt de have lige Titel, ere de dog foruden den Forskjel, som de kirkelige Jurisdictionsforholds Forandring ved Reformationen og senere politiske Vilkaar førte med sig, af heelt ulige Anlæg. Den første (den catholske Bispekrønike) er holdt ganske **chronologisk**, saa at i Almindelighed kun det er anført, som kunde henføres til bestemt Aar og Dag, og som vedkommer Mandens personalia, medens store og for Bispedømmerne elle[r] Kirken vigtige Begivenheder ikke finde Plads, om de end kunne henføres til et bestemt Aar f. Ex. Odense Bispestols Belehning med Taasinge 1394. Den anden Afdeling er derimod holdt **historisk-biographisk** og gaaer endog saa dybt ind i dette Gebet, at den giver Bidrag til Critiken af Bispppers Værker (S. 85 fgg. og 125) og disses Historie (f. Ex. S. 127, hvor det mindre correct siges, „at Kingos Psalmebog holdt sig i et heelt Aarhundrede i vore Kirker", hvilket er baade formeget og forlidt sagt). Kunde man derfor endog have ønsket Mere af

virkelig chronologisk Stof i den ældre Periode og Mindre af biographisk Detail, som besværliggjør den lexicalske Brug, i den sidste Halvdeel, vil dog Historikeren altid have megen Grund til at paaskjønne den betydelige Omhu, hvormed adspredte Data gjennem hele Arbeidet ere samlede, og den rige literairhistoriske Anviisning baade af Kilder og Bearbeidelser, som er meddeelt, og Anm. kan heller ikke tvivle om, at jo den store Krands af Smaabiographier vil tiltale en og anden Læser.

Den danske Kirkes Historie efter Reformationen ved Ludv. Helweg. 2den Afdeling 1617—1730. Udgivet af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie. XII. og 318 S.

Med denne Afdeling er første Bind af dette Værk sluttet, og Forf. ledsager det derfor med Forord, Titelblad og Indholdsfortegnelse. Denne Fortsættelse er væsentligen saa lig den første Afdeling, at Anm. kan i Henseende til den almindelige Dom henholde sig til den i sin Tid givne Skildring af dette Værk (Nyt Theol. Tidsskr. 1ste Bd. S. 394 fgg.). Historikeren vil med Fornøielse bemærke, at baade Regjeringens Love ere mere paaagtede og de haandskrevne Kilder endnu mere benyttede end forhen. Et og andet Punct af det førstnævnte Slags bliver endog efterhentet, f. E. Bestemmelsen om Forholdet mellem Lehnsmandens Collats og Ordinationen S. 280, hvor det imidlertid ved Anførelse af et Kongebrev til Norge af 1ste April 1606 udaf en Manuskriptsamling oversees, at det Samme var under 5te April. s. A. anordnet for Danmark (Pont. III, 561) og optaget i den trykte Reces 1615 Art. 3. Paa et andet Sted (S. 409) fortjente det vel at bemærkes, at endnu 20 Aar efter Geistlighedens Privilegier antoges det i den almindelige Landslov (2—3—10), at en Præsteenke i Reglen maatte „blive i Kaldet forsynet“. Ved 1686 kunde det fortjene at bemærkes, at Hexeprocesser ved Resol. 21de Juli bleve inddragne under

Høiesteret (jvf. Resol. 20de Nov. s. A.). Af interessante Puncter, som Forf. paa denne Maade har oplyst og atter fremdraget, skal Anm. især fremhæve, hvad der paa flere Steder er berettet om Holger Rosenkrants (S. 266, 336 og 350), om de Reformeertes Optagelse (S. 437 o. fl. St.), om de gjentagne Planer til en særskilt Kirkebestyrelse (S. 399, 420, 450) og om de Fasteprædikeners Indførelse, som endnu holdes (S. 347.) Det er ogsaa en Fortjeneste, at Forf. har taget saameget Hensyn til Slesvig, som skeet er (S. 337, 361, 389, 478, 526).

Men naar det hele foreliggende Skrift betragtes som historisk videnskabeligt Kunstværk, paatrænger sig ei mindre ved denne Fortsættelse end ved den første Afdeling Spørgsmaalet om **Planen og Anlæget.** Forf. har i sit Fororb ligesaalidet som Anm. i den nævnte Anmeldelse dristet sig til at besvare det Spørgsmaal, om han havde foresat sig at give en videnskabelig Bearbeidelse af den danske Kirkehistorie **efter Kilderne**, eller snarere en samlet og let læselig Fremstilling **meest** af det bekjendte Stof under et saadant Udvalg, som Hensynet til den **theologisk dannede Læser i Almindelighed** medfører; og naar han søger at unddrage sig det herved antydede Dilemma, som paatrænger sig enhver videnskabelig dannet Skribent, ved en Vittighed, der først bliver mulig ved at oversee de her fremhævede Ord, har han egentlig dermed indrømmet, at han efter Tid og Vilkaar og Stoffets Beskaffenhed har givet snart det ene Formaal, snart det andet Overvægten, og Anm. indrømmer gjerne, at ogsaa Bøger af denne Beskaffenhed kunne have deres Værd, om end den Fuldkommenhed, som Planens Eenhed giver et Kunstværk, fragaaer dem. Betænkeligt bliver det egentlig kun, naar Forf. ved at holde sig det populaire Formaal for Øie forledes til at tale mere løst, mindre klart og udtømmende, mere subjectivt, end han vilde, dersom han overalt tænkte sig Mænd af Faget og Historieforskere som sine Læsere, og Anm. kan ikke lægge Skjul paa, at

han oftere ved Læsningen af dette Skrift er stødt paa Steder, hvor Behandlingen bærer Præg af en vis Lethed, som forudsætter Læsere, der ville nøies med det Givne uden at savne, hvad der maatte til, for at Gjenstanden skulde vise sig i sit fulde Lys — Steder, hvor der er brugt Udtryk, som flyde let og glat for den Læser, der ikke har noget omfattende Kjendskab til Historiens Detail, men som ere misvisende og misforstaaede for den, der har dette — Steder, hvor en subjectiv Theorie, stundom i løse Hentydninger, prædikes eller henkastes for at glæde de Læsere, der sympathisere med Forf.s Subjectivitet, men forekomme andre Læsere umotiverede og fremmede for de historiske Forhold, hvortil de knyttes. Denne Dom over Værket er selv ifølge sin Natur en subjectiv; det er klart, at den ikke udelukker — hvad Anm. med Glæde bevidner — at Bogens Læsning ogsaa paa mange Steder har ydet ham en tilfredsstillende og behagelig Beskjæftigelse, men ligeledes er det klart, at denne Meningsyttring maa staae som et afgivet Vidnesbyrd, henstillet til enhver Læsers eget Skjøn, uden Beviser i det Enkelte, hvilke for en stor Deel ikke kunde føres uden vidtløftige historiske Udviklinger, der ofte vilde blive af langt større Omfang end de Stykker i Bogen, til hvis Bedømmelse og Berigtigelse de skulde tjene. Som et enkelt Exempel, der med nogen Lethed kan paavises, skal Anm. kun fremdrage S. 546, hvor det urigtigen siges (to Gange) at Hans Laurentsen havde udgivet Bibelen 1699; det var Bockenhofers Enke og Cl. Geertsen, der udgave den; Hans Monopol begyndte først 1708. Det oversees, at der udkom flere Bibeludgaver før Missionsbiblen i det 18de Aarhundrede, og at H. Laurentsen arbeidede paa een eller flere Udgaver netop af Resens Oversættelse (eller Svanes Bibel), som hans Privilegium tilholdt ham at udgive i Folio og Quart. Ikke heller kan man sige, at Oversættelsen af 1550 (i alt Fald hellere 1589) havde bevaret sig „udelukkende i kirkelig Brug igjennem det 17de Aarhundrede";

thi Svanes Bibel blev i detmindste kjøbt af nogle Kirker ligesaavelsom Foliobibelen af 1633 (der maaskee ved Trykfeil her henføres til 1634[1]). Blandt de subjective Anskuelser, der efter Anm. Skjøn træde forstyrrende ind i den historiske Fremstilling, er den betydeligste Forfatterens Opposition mod Begrebet om **Statskirke**, og da den endog har ledet ham til en ubillig Opfattelse af det, som er Hovedtanken i den største Deel af den Epoche, det nærværende Hefte omhandler, kan Anm. ikke forbigaae den med Taushed. Forf. er af dem, der ubetinget ansee det givet, at Stat og Kirke ere modsatte Ting, og hvo vil nægte, at Statsbegrebet kan tages i saa lav en Betydning, at dette kan paastaaes? men naar nu Forf. lægger dette Statsbegreb til Grund for Christian den Fjerdes og hans Samtidiges Handlemaade, udbringer han et Vrængebillede af den nidkjære Bestræbelse, hvormed de arbeidede for at realisere en i alt Fald agtværdig Idee: et gudfrygtigt Folk i en christelig Stat. Han sætter

---

1) S. 430 siges, at Uvillien mod Geistligheden (1670) viste de „sørgelige Følger af Geistlighedens Fremtræden som Corporation", hvortil der ikke er mindste Anledning. S. 517 siges en Tavle at tilfalde Hofpræst Lütkens, det vil sige: det tilfaldt ham at uddele dens Indhold. Om Confirmationen, om den var gammel eller ny, da Pietismen vakte Opmærksomheden for den, læses paa flere Steder heelt ubestemte Yttringer (S. 303, 361 og 516) fordi Forf. ikke har opfattet Forskjellen paa den gamle Kundskabsprøve og den nye Beredelse til og Gjentagelse af Daabsløftet (jvf. **Engelstoft** Lit. Hist. S. 239 fgg.) S. 263 siges, at der skete ikke Andet i Henseende til symbolske Bøgers Antagelse, end at den uforandrede augsb. Confession blev udgivet 1618; men Forf. fortæller dog siden ogsaa selv om Universitetets Eed paa den (S. 299) og om Forordn. 28de Febr. 1624 (S. 293), hvilket i Forening med Befalingen om dens Anskaffelse af alle Kirker 1625, Jubelfesten for den 1630, og Forordn. Gjentagelse i Recessen 1643 fuldbyrdede dens Indførelse som den danske Kirkes symbolske Bog; men Forf. har ikke berørt disse Data, da han ikke har interesseret sig for Symbolernes Historie og ikke kjendt de Monographier og Afhandlinger i Maanedsskr. for Literatur, der handle derom.

deres Grundtanke i, „at fuldkommen **Overeensstemmelse** i **alle** Borgeres Borgeres religiøse Overbeviisning og theologiske Lærdom er den sikkreste **Grundvold** for det borgerlige Samfund" (Bogens første Ord S. 259); han finder Modsætningen dertil i den Anskuelse, at Religionsfrihed kan være gavnlig for det borgerlige Samfund (S. 436) og fortolker Christian den Fjerdes Valgsprog: regna firmat pietas, i Overeensstemmelse dermed, som om Kongen vilde have Religion og Sædelighed, for at tjene Statens verdslige Velvære dermed. Men herved begaaer han den dobbelte Uret, først at stille den fuldkomne Overeensstemmelse frem som et Formaal i og for sig (hvilket kun den kan gjøre, der agter Sandhed og Usandhed lige), dernæst at lade Tidens Ordførere betragte Religionen som et Middel for timelige Goder (hvilket kun den kunde gjøre, der forud antager, at Statens Mænd ikke kunne have andet Formaal end det timelige Vel). Men i Virkeligheden forholder det sig ganske anderledes med det 17de Aarhundredes Nidkjærhed og Intolerance, med hvilken Forf saa ofte driver Spot: de Mænd, som styrede Stat og Kirke vare overbeviiste om, at den **lutherske Orthodoxie** var den eneste saliggjørende Lære, og naar de da værnede om eller stræbte efter Overeensstemmelse i **denne**, var det ikke Overeensstemmelse i sig, de attraaede; men det var Sandhedens Fremme og Bevarelse, Medmenneskers Beskyttelse mod Vildfarelser og deres Sjæles Frelse i den sande Troe, som de vilde bevirke, og dersom de stundom have udtalt sig paa en Maade, som kunde misforstaaes, som om de ansaae den blotte Overeensstemmelse for et Gode, bør Historikeren ikke oversee den fornuftige Forklaring, som de give, naar de paa andre Steder nævne den „rene Læres" Bevarelse og „vrange Lærdoms" Afværgelse som disse Bestræbelsers sande Indhold (f. Ex. i det S. 259—60 anførte Sted.) Og naar nu Statens Mænd gik ind paa disse Bestræbelser, kan da Nogen troe, at de gjorde det alene for at grund-

fæste Statens timelige Velvære? Man behøver ikke engang at beraabe sig paa Sagens egen Natur til Beviis paa, at de stillede Statsoverhovedets og Statssamfundets Opgave høiere end de, der indskrænke det til de blot timelige Interesser: thi det udtaltes saa ofte, at Regenten var som saadan Haandthæver af begge Tavlers Love, og altsaa Staten en Verdensorden, der ogsaa havde Sædelighed og Gudsfrygt til sit Formaal, og Forf. anfører selv et smukt Exempel, hvorledes Rigsraadet ansaae sit Kald for at angaae ogsaa Guds Kirke og den **sande** Religions Beskjærmelse (S. 302.) Man kan være enig med Forf. i, at Christian den Fjerdes Tid ikke forstod at realisere det Maal, hvortil den stræbte; men dersom man føler, at det var et stort og skjønt Maal i sig, kan man ikke Andet end beklage, at dens Historieskriver ikke har kunnet abstrahere saameget fra sin subjective Anskuelse, at han kunde give en Fremstilling, der kom Sandheden og Billigheden nærmere.

Om denne Kirkehistories **annalistiske Anlæg**, hvorom Anm. har yttret sig i den tidligere Anmeldelse S. 398, har Forf. i sit Forord (S. II) bemærket, at „det neppe kan blive anseet for en blot ydre tilfældig Anordning, naar den historiske Fremstilling knytter sig til Tidsfølgen," og der er vistnok Ingen, som kan ansee det muligt eller tilraadeligt at tilsidesætte Hensynet til Tidsfølgen i Historien. Men dersom han ellers mener noget Alvorligt med den Reflexion, hvormed han indleder denne Sandhed, kunde der være Adskilligt at sige; han skriver: „da man ved enhver selv den ubetydeligste Leilighed hører Tale om **Tidens** Fremskridt, **Tidens** Fordringer o. s. v., da røber dette allerede en Erkjendelse af, at **Tiden** er en aandelig Magt, der øver sin Indflydelse paa Menneskers hele Tænke- og Handlemaade i alle Forhold." Anm. vil ikke indlade sig paa det subtilere Spørgsmaal, om Tiden i sig selv er en aandelig Magt, eller om det ikke mere er den i Tiden levende Slægt, der virker i det, man kalder Tidsaanden; men

han vil alene bemærke, at da Tidsaanden dog ikke vexler hvert Calenderaar (mindst i det 17de Aarh.), indeholder dette Hensyn til Tidsaanden ingen Grund til en annalistisk Fremstilling, men meget mere til en groupperet Fremstilling, i hvilken de Aar, som bare een og samme Tidsaands Præg, bleve behandlede under Eet, for at „Tidens Aand" kunde vise sig desto klarere i alle sine eensartede Aabenbarelser. Men hvad der er Hovedsagen, er dette, om Anlæget har skadet eller gavnet Bogens Brugbarhed og Læselighed, og i denne Henseende mener Anm., at Forf. har gjort vel i, oftere og mere end i det første Hefte, at have opgivet den strænge annalistiske Fremskriden for at samle det Eensartede i større Heelheder, hvilket meest er skeet imod Slutningen af dette Hefte, hvor 3 til 8 Aars Historie er samlet under Eet. Medens derfor, især i Begyndelsen af dette Hefte, Læseren idelig føres omkring i heel forskjellige Livsgebeter og f. Ex. faaer at vide, at en Forordning udkom (S. 307), hvis Indhold først senere kommer paa Tale (S. 309) og maa samle de smaa Forsøg af de catholske Emissarier og Billedet af en interessant Personlighed som Holger Rosenkrants paa mange forskjellige Steder, saa indeholder Slutningen af Heftet meget tiltalende Skildringer af de danske Missionsbestræbelser, de pietistiske Bevægelser, Holbergs Personlighed o. m., og Anm. kan ikke Andet end ønske Forfatteren Held til at blive paa denne Bane og i det Følgende (da denne annalistiske Behandling hverken kan eller behøver at opgives), bevæge sig med den Frihed, som en blandet Behandling kan tilstede indenfor den annalistiske Hovedform.

En vis Periode-Deling over den annalistiske Form har Forf. opstillet som allerede i første Hefte saaledes ogsaa i dette; Aarene 1660 og 1699 danne i denne Epoche de tre Hovedafsnit. Om deres rigtige Valg kan der neppe være Tvivl, saalidet som om den førstes Betegnelse: **den strængt lutherske Kirkeskole 1617—1660.** Naar derimod den anden kaldes **den stivnede Ortho-**

doxie, forekommer det Anm., at den derved ikke tilbørlig skjelnes fra den foregaaende, og det levende Princip i den er, efter Forf. egen Fremstilling, Souverainitetens Gjennemførelse i de kirkelige Forholds Ordning og den gamle Tids Brydning med den nye verdslig politiske Aand (baade af tydsk og fransk Oprindelse). Anm. vilde derfor hellere betegne den efter disse positive Livselementer. De vilde have stillet sig end stærkere frem, dersom Forf. havde agtet paa nogle overseete Momenter, f. Ex. Militaires Unddragelse fra Kirketugt og fra andre kirkelige Forskrifter, Regjeringens Dispensationer fra at staae aabenbar Skrifte (Skriftemaalsfrihed, hvorom Cancelliet udfærdigede mangfoldige Expeditioner), Baroners og Grevers Privilegier o. m. Ogsaa den tredie Epoches Betegnelse: **det 18de Aarh. Frembrud**, synes mindre characteristisk og kunde synes tautologisk, da den i Virkeligheden omfatter de 30 første Aar af samme. Den practiske Retning i det kirkelige Liv synes at betegne den som en Epoche af Pietismens første og sunde Indflydelse.

Den annalistiske Form medfører naturligviis ikke ringe Vanskeligheder for Optagelsen af alt det Enkelte, der ikke burde savnes, naar man ikke vil kaste det sammen som en blot Materialsamling. Imidlertid kommer det det nærværende Hefte ligesom det første til Roes, at det har optaget Stoffet temmelig fuldstændigt og med skjønsomt Valg og tillagt det en til dets Betydning svarende Opmærksomhed. For et enkelt ei uvigtigt Punct har Forf. dog kun fundet Plads i en Note S. 358, nemlig Christian den Fjerdes liturgiske Rescript om Distributionsformelen, skjønt det udentvivl i flere Henseender fortjente Opmærksomhed; men Forf. synes hverken at anerkjende dets Betydning, da han paa et andet Sted taler ubestemt om Distributionsformelen (S. 477), eller at kjende den Afhandling om samme, som Biskop **Mynster** har skrevet i Theol. Tidsskr. 3die Bind. Men i det Hele synes Stoffet fuldstændigen benyttet, og Anm. har kun savnet Lidet, f. Ex. Chri-

stian den Fjerdes Omsorg for nye Kirkers Opførelse og den gamle Adels Capeller og Landsbykirker (f. Ex. Holkenhavn, Basnæs, Ourebygaard, Hesringsholm, Skaføgaard, Ulstrup og enkelte Landsbykirker, som Thurø, Hellenæs o. fl.), de oftere gjentagne Forbedringer af Præstekald i det 17de Aarhundrede, Bispeexamens Regulering ved Forordn. 1. Aug. 1707 og Rescr. 14. Juni 1728, de flere til Pietismen henvisende Skrifter (saasom H. Müllers), der bleve oversatte i Slutningen af det 17de Aarh. (jf. **Bircherods** Dagbog S. 137), Regjeringens Bestræbelser for at tvinge Kirkeeierne til at udlægge Degneboliger i Begyndelsen af det 18de Aarhundrede og enkelte Godseieres villige Samvirken til Skolers Anlæggelse, saasom **Plessens** 8 Skoler o. fl., hvilket meest findes i **Hofmanns** Fundatser, som Forf. ikke synes noksom at have benyttet.

I Henseende til Sprog og Fremstilling maa Anm. ganske henholde sig til hvad der forhen er sagt om Forf.s heldige Gave til let og tiltrækkende historisk Fremstilling (N. Th. T. 1 Bd. S. 398); det er en stor Mængde af smaa historiske Billeder, der føres frem for Læserens Betragtning: de glide (tildeels formedelst det annalistiske Anlæg) rigtignok hurtigere forbi og komme af og til igjen, men ved mangt af dem vil dog Tanken hvile med Behag eller Lysten vækkes til at søge fuldstændigere Bekjendskab med Personer og Begivenheder [1]).

---

[1]) Anm. troer, at Forf. vil vide ham Tak, naar han meddeler ham Bidrag til Rettelser, som en nøiagtig Læsning kun kan yde, ved at paavise selv lidet betydende Trykfeil: S. I Talsmænd f. Landsmænd, 295 Gurblen f. Grublen, 320 Pistator f. Piscator, 340 ὀρθοδοξωθαθην f. ὀρθοδοξοτατην, 497 hvor Resc. 22. Febr. 1690 første Gang anføres istedetfor Forordn. 25. Jan. 1690, 536 for f. hos, 539 sættes Missionscollegiet til 1710 f. 1714. Desuden findes i Interpunctionen en Mængde Insolentser, som Forf., selv med sit eiendommelige Interpunctionssystem, neppe forsætlig har ladet passere.

Dr. Niels Hemmingsens Pastoraltheologie. Et Bidrag til den praktiske Theologies Historie. Af Dr. J. H. **Paulli**, Hof- og Slotspræst. Kbhvn. Reitzel. 192 S. Pr. 1 Rbd.

Niels Hemmingsens pastor og denne Mands hele Indflydelse som de danske Præsters Lærer og Mønster i det 16de Aarhundrede give ham al Ret til at betragtes som et betydningsfuldt Led i Pastoraltheologiens Historie; thi som Forf. af det nævnte Skrift har paaviist, er han den Første efter Reformationen, der med nogen Fuldstændighed og Stræben efter systematisk Orden har forsøgt at samle Billedet af en agtværdig og nidkjær Præst i sin pastor og derved givet Grundlaget til en Homiletik, Elenchtik og Parakletik (som **Nitzsch** siger om ham), medens han som Præstelærer og i andre Skrifter har berørt mangt et Punct af den øvrige practiske Theologie. Men just formedelst den særegne Beskaffenhed af hans pastor som en Moral for Præster eller en Prædiken for dem i deres Liv og Embedsgjerning giver den alene ikke det fuldstændige Billede af hans Pastoralunderviisning eller Theorie for Præsteembedet, og derfor har ogsaa Forf. rigtigen indseet, at der ved Siden af pastor burde tages et omfattende Hensyn til alle hans andre Skrifter, naar man vilde danne sig et fuldstændigt Billede af Pastoraltheologiens Indhold i hans Skole. Det er et saadant, Forf. har stræbt at give i dette Skrift, og han har givet det under en saadan Form, at han, idet han nærmest skildrede en enkelt Mands og en bestemt Tids Standpunct, tillige selv berører og antyder pastoraltheologiske Anskuelser og Ideer, som ikke det historiske Stof, men Videnskaben i dens nuværende Udvikling efter egen Reflexion over Embedet har fremkaldt. Derved faaer Skriftet selv et Anstrøg af Pastoraltheologie, der for en geistlig Læser giver det en forøget Interesse. Som historisk Skildring giver Skriftet et tro Billede af hiin Gjenstand, og det er oplyst ved en meget omhyggelig Paaviisning af For-

holdene i den danske Kirke. For Niels Hemmingsens egen Historie giver Skriftet Udbytte saavel i sin Heelhed som i de Bidrag til hans Biographie, der forefindes i Indledningen og fuldstændiggjøre adskillige Puncter i denne, navnlig om hans Fødselsdag, Studier i Wittenberg og Forhandlingerne ved hans Afgang fra Universitetet. Forf. har i Henseende til Niels Hemmingsens Ophold i Wittenberg ikke blot benyttet Førstemanns bekjendte Værk, men endog fremdraget en Misforstaaelse i samme, der er constateret ved nyt Eftersyn af Haandskriftet, og paa flere Steder har han benyttet danske utrykte Kilder. I sin Dom over Hemmingsen har Forf. med en rigtig Erkjendelse undgaaet den overdrevne Lovpriisning af denne Lærer, som stundom endnu gjentages: han erkjender, at han væsentlig er en Discipel af Melanchthon og et Organ for denne store Lærers Ideer i Norden; hvormeget der ogsaa netop i hans Pastoraltheologie skyldes denne Lærer, har Dr. P. imidlertid ikke indladt sig paa at undersøge; Hemmingsens pastor turde derfor, betragtet fra Originalitetens Side, endnu frembyde Stof for en interessant Undersøgelse, da Anm. troer at have fundet stærke Antydninger af, at Niels Hemmingsen har havt et andet lignende Værk for sig, da han skrev sin pastor, thi det er hyppigen Tilfældet, at han i Henseende til Kirkeforfatning gaaer ud fra Forudsætninger, der ikke lettelig kunde foresvæve en dansk Præst og Universitetslærer. Men om det er Melanchthon eller andre udenlandske Forfattere, han deri har fulgt, skal Anm. ikke kunne sige.

Visitatsbog. Et Bidrag til den danske Kirkes Historie af A. Crone, Sognepræst i Herrested. S. 20 (i Odense Cathedralskoles Indbydelsesskrift f. 1851), (ei i Boghandelen.)

Det er høist vigtige Bidrag til et Lands Kirkehistorie, der kunne øses af Samtidiges Optegnelser om det, de have hørt og seet i deres Kreds, og jo videre denne Kreds har strakt sig, desto

rigere kan Udbyttet blive; thi om end Meget maa være tilsyneladende, ubetydeligt og tildeels trættende for Læseren, kan mangen Enkelthed aabne et Indblik i Tidens Forhold baade i det Aandelige og i det udvortes Liv, som man forgjæves vilde søge i Skildringer og offentlige Ytringer. Det maa derfor ansees høist glædeligt, at den eneste af de danske Bispers Visitatsantegnelser fra det 16de Aarh., som er tilbage, bliver fremdraget og benyttet. **Jacob Madsens** Visitatsbog indeholder derhos endog Meget, som kan være af Interesse for Personalhistorien og Statistiken, medens den i Henseende til det umiddelbare Udbytte for det aandelige Liv og Præsternes aandelige Gjerning ikke er istand til at bøde paa Tabet af **Peder Palladius's**. Det lille, ved smukt Sprog og en klar og reen Fremstilling udmærkede Skrift, som Past. **Crone** har udgivet om denne Bog og som ledsages af et Par Prøver af Bogen selv, er nærmest at betragte som en Indledning til Bogens fuldstændige Udgivelse, der kan ventes fra hans Haand; det beskriver Bogens Form og Indhold og meddeler leilighedsviis Resultater af samme og historiske Momenter, hvilket Alt kun forøger Længselen efter Bogen i dens Heelhed. Ved Meddelelsen af et af disse Momenter, nemlig Niels Gluds Forseelse, skal Anm. ikke lade ubemærket, at den endelige Dom i Sagen af Aaret 1601 forefindes i d. Mag. V, 84. Om Bisp Jac. Madsen selv ytrer Forf., at der ingen Tvivl skulde kunne være om, at han holdt strængt fast ved det lutherske Lærebegreb paa en Tid, da de fleste betydende Mænd tilhørte den kryptocalvinistiske Retning; men det Beviis, som Forf. synes at finde i hans Nidkjærhed for Udryddelsen af Pavedommets Levninger, lader sig snarere vende om, især naar hans Idee om Kirkernes Prydelse tillige sees at have været saa tarvelig, at han særdeles yndede Altertavler med Catechismens Ord paa (som det anføres S. 18). Men i Mangel af afgjørende Beviser enten for det Ene eller Andet, synes dog netop det Modsatte Anmelderen ri-

meligst, deels fordi han studerede i Niels Hemmingsens kraftigste Tid og endog var optaget i dennes Huus (Pont. Ann. Eccl. III, 125 og 26), deels fordi der blandt det Lidet, som derved kan komme i Betragtning, dog findes, at han stærkt misbilligede den Skik, at Præsten bøiede Knæ og gjorde Kors ved Consecrationen (Smstds. 126).

Herrested Præstehistorie ved A. Crone, Sognepræst til Herrested og Præst til Christi Capel paa Ravnholt. S. 36.

Denne Monographie af samme Forfatter, der er trykt i „Kirkehistoriske Samlinger, udgivne af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie 1. Bd.", skylder tvende Omstændigheders Sammenstød sin Tilblivelse; den ene er den, at en ung Mand med Sands for historisk Videnskab kaldtes selv til at indtage sin Plads i Herrested Præstehistorie, den anden var den, at Embedets samtlige Bøger og Papirer vare tilintetgjorte ved Præstegaardens Brand 1843. Saa uheldig som denne Omstændighed kunde synes at være, saa var det dog den, der foranledigede Forf. til at see sig om andetsteds om de historiske Data, der baade ere af Vigtighed og af Interesse for ethvert Præstekald; og da skjulte og spredte Kilder dertil maatte benyttes (saasom Manuskripter og Documenter paa Kgl. Bibl., Univ. Bibl., i Archiver i Odense, Horsens o. m.), udvidede Udarbeidelsen af en series pastorum sig til en Samling af personalhistoriske Noticer. Det er derved blevet som en partiel Forsættelse af Blochs og Næraas ufuldendte fynske Geistligheds Historie, men dog med den strængere Kritik og større Nøiagtighed, hvormed dette Værk maatte ønskes fortsat. At Forf. har medtaget Et og Andet, som mere hører til Sognets og Embedets Historie end til Præstehistorien, er kun en Fordeel, f. Ex. at der holdtes 3 Bededagsprædikener for Sæden og dermed forbandtes Offer, Byrdspenge, der deeltes mellem

Præsten, Degnen og de Fattige (S. 19), en Levning af den gamle Kassebyrd, der endnu bestaaer paa mange Steder i Fyen.

Roeskilde Domkirke, beskreven af Steen Friis. 1. H. 55 S. med 7 Afbildninger. Reitzel. Pr. 1 Rbd. 16 ß.

Efter **Behrmanns** Beskrivelse af Roeskilde Domkirke, som udkom 1815, er ikke saalidet skeet med dette mærkværdige Mindesmærke, og derhos er Øiet for dets store Værd meget betydeligen blevet opladt, og det har tiltrukket sig baade Historieforskerens og Kunstnerens Opmærksomhed i en forstærket Grad. Vi ville kun minde om Fuldendelsen af Frederik den Femtes Capel, Restaurationen og Decorationen af Christian den Fjerdes, denne Konges Statue, Opdagelsen af Christian den Førstes Grav, de af Kunstforeningen udgivne Afbildninger, Werlauffs Afhandling om Hellige tre Kongers Capel o. m. Det har derfor forlængst været følt som et Savn, at man ikke besad anden fuldstændig Beskrivelse af den end Behrmanns historiske Beretning, og det maa glæde enhver Ven af Historie og Kunst, at en Mand, der allerede for 12 Aar siden har viist at have havt Tanken henvendt paa denne mærkelige Bygning i sin Nærhed, nu har paabegyndt en Beskrivelse, der støtter sig til en klar Indsigt i den kirkelige Bygningskunst og til grundige historiske Forskninger. I det foreliggende Hefte beskrives Kirkens architechtoniske Forhold, oplyst med meget smukke Afbildninger. Læseren vil med Interesse gjenfinde Kirkens ældste Skikkelse og følge dens successive Forandring ved Tilbygninger og Ombannelser, der saagodtsom have fortrængt dens oprindelige høie Simpelhed og Stiil. Tvende andre Hefter, et monumentalt og et historisk, vil slutte Værket, hvilket vi anbefale til enhver Elsker af Kunst og Historie.

Om Christi Korsfæstelse i Middelalderens Kunstværker. Af Listow, Cand. theol. (S. Nyt Theol. Tidsskr. 2det B. S. 50—67).

Mormonerne. En historisk Skildring af Cand. theol. C. Hog. S. Nyt Theol. Tidsskr. 2 B. S. 281—319.

Mormonernes Lærdomme, Oprindelse og Fremgang. Ved L. D. Hass, Præst i Hals. Kbhvn. Eibe. S. 32. Pr. 16 ß.

Religionshistoriske Studier af Lic. J. F. Hagen. See Nyt Theol. Tidsskr. 2 B. S. 147—259.

De Sibyllinske Bøger. Af Dr. C. E. Scharling. S. Nyt Theol. Tidsskr. 2 B. S. 1—50.

D. Praktisk Theologie.

1. Homiletik.

Taler ved Præste-Vielse. Af Dr. J. P. Mynster, Biskop over Sjællands Stift. Tredie Samling. Kbhvn., Reitzel. S. 192. Pr. 1 Rbd. 24 ß. (s. N. Theol. Tidsskr. 4 B. 1 H. S. 129 ff.)

Synd og Naade. Prædikener paa alle Kirkeaarets Søn- og Helligdage. Af Vilhelm Birkedal, Sognepræst. Andet Oplag. Odense. Milo. Pr. 3 Rbd. 16 ß. (s. Theol. Tidsskr. 12 B. S. 351.)

Kirkelige Leilighedstaler af Albert Leth, Sognepræst for Middelfart og Causlunde Menigheder. Andet Oplag. Odense. Hempel. S. 340. Pr. 1 Rbd. 72 ß. (s. N. Theol. Tidsskr. 4 B. 1 H. S. 129 ff.)

Prædikener af Dr. H. Martensen, Professor i Theologien, Hofprædikant. Ny Samling. (Tredie Samling.) Kbhvn. 1852. Reitzel. S. 322. Pr. 2 Rbd.

Prædikener af Theodor Hertz, Capellan p. p. for Bogense og Skovby Menigheder. Første Samling. Odense. Milo. VIII. S. 262. Pr. 1 Rbd. 16 ß.

Skjøndt disse Prædikener ikke i alle Henseender tilfredsstille en strængere Kritiks Fordringer, anbefale de sig ved Varme og Inderlighed, og understøttede af det mundtlige Foredrag have de vist ikke forfeilet at gjøre Indtryk hos Tilhørerne. Maaskee vil der ved een eller anden Collectiv-Anmeldelse af Prædikener være Leilighed til at skjænke dem en nærmere Omtale.

To Taler ved Altergangen om Fredagen. Af S. Kierkegaard. Kbhvn. Reitzel. 32 S. Pr. 24 ß. (Anden Udgave 1852).

Kirkepostille over Evangelierne. Af Dr. A. G. Rudelbach. 1ste og 2det H. S. 224. Kbhvn. Iversen. Pr. 1 Rbd.

Massillon, Taler. Ved L. H. Tredie Række. S. 172. Gyldendal. Pr. 84 ß.

Religiøse Leilighedstaler af Biskop Joh. Ol. Wallin. Oversatte af Th. Schorn. Kbhvn. Philipsen. S. 676. Pr. 4 Rbd. (cf. N. Theol. Tidsskr. 4 B. 1 H. S. 129 ff.)

Fire Ordinationstaler, holdne i Biskoppens Forfald i Budolphi Kirke i Aalborg af Dr. P. T. Hald, Stiftsprovst. Kbhvn. Iversen. S. 32. Pr. 16 ß.

Af disse fire i et værdigt og ædelt Foredrag holdte Taler synes navnlig den fjerde at burde fremhæves.

Prædiken om Troesfrihed. Af Andr. Leth, dansk Præst i Aabenraa. Kbhvn. Iversen. 15 S.

Denne Tale er helliget Etatsraad Spandet og „handler om **Kirkeskibet, Stormveiret** og **Havblikket**," Text. Matth. 8, 23—27.

Kirketaler af **Esaias Tegner.** Samlede efter hans Død. Oversatte fra Svensk af **C. L. Nielsen,** Cand. theol. Iversen. S. 182. Pr. 1 Rbd. (s. N. Theol. Tidsskr. 4 B. 1 H. S. 129 ff.)

Om en liden Stund! Tiltrædelsesprædiken paa tredie Søndag efter Paaske, efter Opfordring udgiven af **Bloch Suhr,** Dr. phil., residerende Capellan ved Vor Frelsers Menighed. Kbhvn. Eibe. S. 16.

Hvorledes skulle vi feire vor Kirkes Fødselsfest? Prædiken, holdt i Greve Kirke, anden Pintsedag 1851 af **P. W. von Wylich.** Reitzel. S. 16. Pr. 12 ß.

Et kraftigt og veltalende Ord til at vække Bevidstheb om det kirkelige Samfunds Betydning til en Tid, hvor den Velsignelse, som Kirken har skjænket i sin hidtilbestaaende Forbindelse med Staten, truer med at oversees og miskjendes ved Bestræbelser for Kirkens og Statens Adskillelse, der ere mere velmeente, end forstandige.

Afskedsprædiken, holden for Sønderfelding og Asing Menigheder Nytaarsdag 1851 af **Chr. Østergaard.** (Trykt for Forfatterens Sognefolk, efter Opfordring). Odense. Milo. S. 24.

Taler og Sange ved Kammerherre, Greve **Chr. Ditlew** af **Reventlows** Jordefærd, den 8de Febr. 1851. Udgivne af **L. N. Boisen,** Mag. art. Sognepræst for Vesterborg og Birkt Menigheder. Nakskov. S. 50. Pr. 16 ß.

Taler ved Biskop Dr. theol. **P. C. Stenersen Gads** Jordefærd den 20de Octbr. 1851, samt en kort Nekrolog. Odense. Milo. S. 32. Pr. 24 ß.

Tale ved Biskop Sogtmanns Bisættelse i Budolphi Kirke den 23de Septbr. 1851 af Stiftsprovst Dr. **T. Hald.** Aalborg. Schultz. S. 8. Pr. 12 ß.

Afskedsord ved Biskop Nicolai Fogtmanns Baare den 23de Septbr. 1851 af N. P. Henneberg og J. F. Boesen, samt historisk Mindeblad af J. Paludan-Müller. S. 23. Aalborg. Schultz. Pr. 16 ß.

2. Catechetik.

Luthers Catechismus med en kort Forklaring. En Lærebog for den uconfirmerede Ungdom. Ved C F. Balslev, Stiftsprovst og Sognepræst ved Ribe Domkirke. Tredie Oplag. Kbhvn. Reitzel. S. 70. Pr. 18 ß.

Denne Lærebog udkom første Gang i Aaret 1849; allerede Aaret efter blev et nyt Oplag fornødent, og nærværende tredie er fra 1851. Disse efter vore Forhold saa hurtigt paa hinanden følgende Udgaver, hver i et meget betydeligt Antal Exemplarer, synes et talende Vidnesbyrd om, at den ved sin Bibelhistorie allerede saa bekjendte og til den populaire Fremstilling begavede Forfatter er kommen en Tidens Trang imøde, og idetmindste for en stor Deel har havt Held i at tilfredsstille den. Og som en almindelig Dom over dette Arbeide vil Anmelderen ikke betænke sig paa, for sit Vedkommende, at underskrive den, og at slutte sig til de Mange, som med Glæde og Paaskjønnelse have modtaget Bogen. Om Trangen til en **ny Lærebog** — eller til en **hensigtsmæssig Omarbeidelse af** den gamle, ærværdige og for saamange Christne her i Landet kjære **Balles** — behøves der neppe at tales; det er længst høit yttret, hvor forskjellige ogsaa de Grunde ere, som anføres for og imod, og hvor modsatte end Anskuelserne ere om, hvad Kirken og Skolen egentlig trænge til. Derimod ville vi i Korthed yttre os om, hvorledes Stiftsprovst Balslev har løst denne svære Opgave.

Hvad først Bogens **Indhold** angaaer, da vil man, idet Forfatteren følger og udvikler Luthers lille Catechismus, allerede have en Garanti for, at det er hans Villie, kun at fremføre

ægte evangelisk-christelig Lærdom, uden at forvandle eller fortynde den. Og dette er ogsaa Tilfældet heeltigjennem. Anmelderen har ikke bemærket noget Sted, hvor Dogmets Kjærne ikke var tilbørligen fremhævet, men har fundet, at dette er skeet paa en klar, simpel og tydelig Maade, udtømmende og dog i det Hele uden overflødige Ord, saa at man maa antage, at Bogen vil være let at lære og at huske for Børnene. I første Oplag kunde maaskee Forfatterens egen theologiske Anskuelse paa enkelte Steder synes at have faaet for stor Indflydelse paa Fremstillingen; thi maa det end indrømmes, at det kan være saare vanskeligt at udtale sig bestemt, uden dog at lade sit eget theologiske System paatrykke Læren ikke blot et confessionelt og nødvendigt, men tillige et subjectivt og unødvendigt Præg, da bør dette dog ikke være Tilfældet. Det har derfor glædet Anmelderen at see, at der heelt igjennem er foretaget ikke uvigtige Ændringer i andet Oplag, medens det tredie — saavidt det er blevet confereret med andet — er et ordlydende Aftryk af dette.

De Paragrapher, i hvilke der er foretaget større eller mindre Forandringer ere: 23. 28. 44. 48. 53. 54. 58. 61. 62. 63. 64. 66. 78. 79. (Omordning af Paragrapherne) 81. 82. 83. 87. 88. 93. 105. 106. 109. 110. 111. 113. 115. Vi ville opholde os ved nogle enkelte. I selve Catechismus er i det **tredie Bud** Formen: „Du skal helligholde Hviledagen" forandret til det gamle og rigtige: „kom Hviledagen ihu, at du holder den hellig"; — i første Troesartikel er — „Himmelens og Jordens almægtige Skaber" — forandret til „Gud Fader, den Almægtige, Himmelens og Jordens Skaber" (hvorfor ikke til det bekjendte „Almægtigste", naar man vil forandre?) — i den **tredie Troesartikel** er „den hellige almindelige Kirke" optaget istedetfor Luthers Forandring: „en hellig christelig Kirke", der, ikke kan ansees for berettiget, hvor naturligt han end ved sin Tids Forhold bragtes til at foretage den; — og endelig er i **Fadervor**

Doxologien tilføiet: „thi dit er Riget, Magten og Æren i Evighed“, der paa dette Sted ikke bør udelukkes af kritiske Hensyn.

Hvad dernæst Forklaringen angaaer, er § 48 i Læren om **Arvesynden** Udtrykket bragt nærmere til den Augsborgske Confessions, idet der siges, at vi „af Naturen ikke have nogen **sand Gudsfrygt**“ o. s. v., istedetfor ikke have „**Kjærlighed til Gud**“, hvorved man ogsaa undgaaer at træde Barnets naturlige, let vakte Følelse for Gud for nær.

§ 53. og 54. ere paa en heldig Maade sammendragne til een, hvorved det let Misforstaaelige i at „Synden er **Ophav** til al timelig Nød og Lidelse“, saavelsom den skarpt fremhævede Adskillelse af Sjæl og Legem i Døden er fjernet. I den nye §: „Med Synden er al timelig Nød og Død indkommen i Verden“, er den christelige Lære kort, klart og fuldstændigt udtalt. Forfatterens individuelle Mening, som her har givet Plads for en friere Opfattelse, synes derimod at have vundet Seir over hans Betænkeligheder ved § 60, i hvilken Menneskets Væsen fremstilles. Her har han i Spørgsmaalet: „Af hvilke to **Hoveddele** bestaaer Mennesket?“ udeladt Ordet „Hoveddele“, som antyder en Indrømmelse af, at Mennesket dog ikke er en Composition af flere Stykker, men hvorfor er da ikke Sen omarbeidet i Overeensstemmelse hermed? Thi naar vi her læse, at Mennesket **bestaaer af** en udødelig Sjæl **og** et dødeligt Legeme, da komme jo dog **Hoveddelene**, der medføre Tanken om **Bidele**, atter frem. „Mennesket er en udødelig Sjæl i et forgængeligt Legeme“ forekommer Anm. at være en Form, som fjerner disse Vanskeligheder, kun at saa den aandelige Side af Menneskets Væsen i den foregaaende § 59 fuldstændigere fremhæves i Forbindelse med Læren om **Guds Billede**, der ikke udtømmes i det ene Ord „**fornuftigt**“ Væsen.

Englelæren i § 61 er omarbeidet, og de foretagne Forandringer maae billiges. Da denne Lære imidlertid ved Skriftens

fleertydige Brug af Ordet „Engel“ er vanskelig, burde vist en Oplysning herom ikke savnes. Hvis Ps. 104, 4 blot var anført, passede ikke længer Forklaringen i Sen.

§ 63. Anmærkning 1. har modtaget betydelig Modification, og vi vilde ønske, at det samme havde været Tilfældet med § 64. Anm. 1 og 2, hvilke deels kunde samles til een, deels burde optage Balles „paa beleilig Tid og Maade, alt eftersom han finder det tjenligt“. (Es. 45, 8. 9.)

Omordningen af § 79 følg. om Jesu Embeder stiller disse i en naturligere, bedre Følge.

Læren om Legemets Opstandelse og det evige Liv i § 92. er heelt omarbeidet, hvorved den baade har vundet i Rigtighed og Tydelighed. Det samme gjælder Læren om Daaben i § 108. Anm. Den her foretagne Forandring, hvorved der kommer til at staae: „i Daaben blev Spiren til et nyt aandeligt Liv nedlagt i os, idet vi kom i Samfund med Gud, og den Hellig Aand begyndte sin gode Gjerning i os“, synes imidlertid at maatte medføre nogen Forandring i § 109. Anm. „I Daaben ere vi gjenfødte, eller et nyt Menneske er født i os“. Den Udeladelse i sidste Anmærkn., ved hvilken det forebygges, at „Døden“ antages at „tilintetgjøre det gamle Menneske i os“, maa ganske billiges.

Men uagtet disse tildeels vigtige Rettelser, kan Anm. dog ikke tilbageholde den Formening, at der endnu kunde i Indholdet være Forbedringer at gjøre, som helst burde skee i de første Oplag af en Bog, bestemt til Skolebrug, og han skal i saa Henseende tillade sig at henlede den ærede Forfatters Opmærksomhed paa nogle enkelte Punkter.

Det overrasker saaledes, at finde hele Læren om **Guds Egenskaber** under **Lovens** første Bud, istedetfor under **Troens** første Artikel: jeg troer paa Gud o. s. v. Denne Plads synes saa naturligt og simpelt at frembyde sig, at man meget maatte

ønske, at der skete en Omsætning af §§. Uheldigt synes ligeledes **Pligterne mod Næstens Sjæl** at være anbragte under Budet: du skal ikke slaae ihjel; — og **Godgjørenheds=Pligten** under syvende Bud: du skal ikke stjæle; (denne sidste kunde bedre anføres under Bønnen: giv os idag vort daglige Brød.)

Ved § 34 om **Ægteskabet** vilde et Ord om Vielsens Betydning vist være passende, og en lidt fyldigere og varmere Angivelse af Ægteskabets Hensigt end blot, at det er „til gjensidig Hjelp og Menneskeslægtens Forplantelse", vilde være ønskelig. — **Forsoningslæren** i § 80 synes det samme at gjælde om. — I § 87 bruger Forf. det dogmatisk-historiske Udtryk: „at tilegne sig Jesu Fortjeneste". Saa rigtigt dette end kan forstaaes, saa forudsætter det dog en udførlig Forklaring, uden hvilken det let et udsat for Misforstaaelse, og dette saameget mere som Udtrykket ikke er vor Tids; Sagen selv lod sig let sige paa en for Lærer og Discipel lettere Maade.

Med Forundring savner man **Igjenfødelsen,** hvor Talen er om Saliggjørelsens Orden § 88 fg. Den forekommer under Daaben, men ene fra sin objective Side, som Virkning af Guds Aand i Igjenfødelsens Bad; men synes let at kunne fra den subjective Side komme til sin Ret, naar Slutningen af § 90 forandredes saaledes: „og fører dem saaledes gjennem Omvendelse o. s. v. til Igjenfødelse".

Beskrivelsen af det **evige Liv** (§ 94) hos Balle indeholder et Moment, som ikke skulde forbigaaes, om det end kunde udtrykkes noget anderledes: at de Salige „skulle tage Deel med hverandre i at love og prise Gud, samt, at udøve Kjærlighed og Dyd efter Guds Villie".

Ved Læren om **Bøn** savnes en § om hvorfor vi skulle bede; thi den skjulte Hentydning hertil i § 105 Anmærkn. synes ikke tilstrækkelig. Den naturlige Trang, Guds Befaling og Forjættelse, og Bønnens Virkning paa Sjælen maatte fremhæves. —

Ogsaa Definitionen paa Bøn synes ved Tilføielse af enkelte Ord at kunne blive indholdsrigere, som hvis det hed: „Det er at bede, naar vi i **Andagt** samle vort Sind fra al Adspredelse, i **Ydmyghed** henvende det til Gud og ved **Tro** tale til ham (i Jesu Navn?)" o. s. v.

Dog, vi standse her, for ei at komme for langt ind i Enkeltheder, og skulle kun endnu med et Par Ord yttre os om Lærebogens **Form.** Først maa Anm. da udtale sin Glæde over, at **Udviklingen slutter sig til Luthers Catechismus,** saavel for denne fortrinlige Christendoms ABC's egen Skyld, som fordi den saagodtsom overalt er Grundlag for Religionsunderviisningen hos os, baade i Hjemmet og i Skolen. At den senere Underviisning, et Barn modtager, støtter sig til en Bog, hvis hele Anlæg er saa grundforskjelligt fra Catechismus som Balles Lærebog, er ingen ringe Anke mod denne; thi dette bidrager til at forvirre Disciplene og at vanskeliggjøre det for dem, at samle de enkelte Stykker til et Hele, hvoraf det atter er en Følge, at Enkelthederne vel huskes, men kun som Brudstykker. Det er vist det Letteste og Naturligste, at lade den vidtløftigere Udvikling for de ældre Børn slutte sig til det, de som yngre allerede læste, saa at de, skjøndt i forskjelligt Omfang, benytte samme Bog ved hele Underviisningen. Paragrapherne med Forklaringer vilde saaledes ved første Cursus komme til at svare til de indstregede Stykker i Pontoppidan, der kun skulde læses af dem, som vare komne videre [1]).

---

[1]) Det er mærkeligt, at Balle, skjøndt han optager de ti Bud og Fadervor, ikke har anført de tre **Troens Artikler,** skjøndt han henviser til dem. Anmelderen benytter denne Leilighed til at udtale det Ønske, at Vaisenhuset vilde lade disse aftrykke i de følgende Udgaver af Lærebogen. Foruden at Savnet af dem maa vække Forundring, have vist mange Præster gjort den Erfaring, at Børnene ikke alle tilbørligt kunne dem, og ofte ingen Catechismus eie, hvorved der opstaae Vanskeligheder, naar Præsten vil gjennemdrive For-

Hvad derimod **Spørgeformen** angaaer, som Stiftsprovst Balslev har anvendt, da ville vi ikke gaae ind paa den vanskelige Undersøgelse, med hvor stor Grund den foretrækkes for den simple Fremstilling hos Balle og i alle andre Lærebøger, som her kunne tjene til Sammenligning. I en Udvikling af Luthers Catechismus ligger det nær, at slutte sig til Formen hos denne, som Pontoppidan og den svenske Catechés gjøre det, men derved nedstemmes ikke Fordringerne. At „spørge" og at „svare", saa at der er Liv, Prægnants og Evolution deri, er en Kunst, i hvilken Pontoppidan maa beundres som en Mester, der anviser den rette Vei; men Anmeld. tilstaaer at Maaden, hvorpaa Opgaven er løst her, efterlader Indtrykket af en vis Tørhed, som oftere forener sig med en trættende Gjentagelse af Spørgsmaalet i Svaret (f. Ex. § 16 fg.), og giver Bogen den klare Forstandigheds, men ikke den levende Troes Præg. Kunde det lykkes den dygtige og christlige Forf. ved en gjennemgribende Bearbeidelse at give sin Forklaring den Beaanding, om hvilken vi ikke vide, hvorfra den kommer, vilde vi lykønske ham til den store Fortjeneste, at have skaffet den danske Kirke og Skole en Lærebog, som man turde love en almindelig Indgang.

Nyt Udtog af H. J. Birchs Bibelske Historie. En Læse- og Lærebog til Brug i Almueskoler ved J. H. Fix, Skolelærer. Kbhvn. Høst. S. 192 i 12. — 2det Opl. Pr. indb. 24 ß.

Denne Bearbeidelse synes ret hensigtsmæssig.

Udtog af den bibelske Historie ved J. B. Daugaard, Biskop i Ribe, og P. W. Stockholm, Provst og Sognepræst. Femte Oplag. Kbhvn. Gyldendal. VIII. S. 183 i 12. Pr. 30 ß.

---

dringen, at Forældrene skulle anskaffe en Catechismus, for at Barnet kan lære dette ene Stykke.

Herslebs Lærebog i Bibelhistorien. Udarbeidet især med Hensyn paa de høiere Religionsklasser i de lærde Skoler. Nye Udgave fjerde Oplag. Gjennemseet af Lic. P. L. Lind. Kbhvn. Schubothe. VI. S. 299. Pr. 1 Rbd. 30 ß.

Den bibelske Historie, fortalt af Ludv. Chr. Müller, Præst. Første (det Gl. T.) og Andet (det N. T.) Bind. Aalborg. F. H. Eibe. S. 596. Pr. 1 Rbd. 48 ß.

Det er et Ønske, som ofte er blevet yttret hos os i nyere Tid, og hvortil Beskaffenheden af vor danske Oversættelse af det Gl. T. har væsentligen bidraget, at der nemlig maatte blive udgivet meer eller mindre udførlige og sammenhængende Udtog af den hellige Skrift paa Dansk. Man lovede sig deraf, at der skulde vækkes en almindeligere Lyst hos vore Landsmænd til at blive fortroelig med Bibelens Indhold, og ikke Faa have meent, at det overhovedet var hensigtsmæssigere, om ulærde Christne ad denne Vei førtes til Bekjendtskab med den hellige Skrift end ved at henvises til samme i dens hele Omfang, uden at just derfor den katholske Kirkes Indskrænkning af Bibelens Udbredelse i Modersmaalet skulde billiges. Den danske Literatur har blandt Andet eet Skrift, der var beregnet paa at imødekomme det ovenmeldte Ønske, nemlig **Bastholms Udvalgte Stykker af det Gamle Testamente, oversatte efter Grundsproget og oplyste med Anmærkninger. Kbhvn. 1792. Gyldendals Forlag;** men, uden at tale om de Forbedringer, hvortil dette Skrift kunde trænge i Henseende til Udvalg, Textens Gjengivelse paa Dansk ꝛc., er det allerede blevet saa sjeldent, at det kun kjendes af meget Faa. Et andet, i flere Henseender fortrinligere Forsøg i denne Retning er for nylig blevet offentliggjort ved **Cand. theol. S. C. Müller: Den hellige Skrift i Udtog, Kbhvn. 1852 Gyldendals Forlag.** Men medens Bastholms Værk indskrænkede

sig alene til det Gamle Testament, har Candidat **Müller** optaget ogsaa det N. T., skjøndt begge de nævnte Udtog omfatte omtrent et lige Arketal. Følgen deraf har været, at hvad der hos Müller er meddeelt udenfor de historiske Bøgers Indhold, er altfor kort til at kunne tilfredsstille den, der ønskede at kjende noget nøiere til det Gamle Testamentes didactiske og poetiske Bøger. Müllers **„den hellige Skrift i Udtog"** er hverken meer eller mindre end en noget udførlig Bibelhistorie, som under duelige Læreres Veiledning altid med Fordeel kan benyttes, om just ikke til Lærebog saa til Læsebog. I sidste Henseende turde imidlertid det anmeldte Værk af Pastor **L. C. Müller** findes mere tiltrækkende. Denne Forfatter besad en ikke almindelig Gave til at **fortælle** paa en levende og underholdende Maade, og man vil i det foreliggende Arbeide fra hans Haand finde en Fremstilling af Guds Riges Historie paa Jorden, der vil læses med megen Interesse, ligesom den vil kunne skjænke Religionslæreren mangen Oplysning og mangt et Vink, som han med Fordeel vil kunne benytte ved sin Underviisning. Ubetinget tør man imidlertid ikke anbefale en historisk Fremstilling, der ved Siden af Roes for Livlighed og Anskuelighed dog maa dadles for en altfor hyppig Efterlignelse af den Grundtvigske Djærvhed indtil Udtryk og Yttringer, som ikke kunne andet end vække Anstød. Saaledes skildres Antiochi Epiphanis Overmod ved Indtagelsen og Plyndringen af Jerusalem med de Ord, **„at han slæbte de hellige Kar og Andet, hvad der kunde lønne Umagen, med sig til Syrien, gjorde Gilde, drak sig fuld og dansede selv for sine Gjæster som en gal Mand (S. 280)"**. Idumæernes tvungne Antagelse af Mosaismen betegnes med, at de rigtignok **„skabede sig som Jøder"** (S. 294). Om Antipater, som søgte at ophidse Hyrcan mod sin Broder hedder det, **„at han idelig tudede Hyrcan i Ørene"** (S. 300), om Scaurus, at han lod Aretas vide, **„at dersom han ikke pakkede sig, vilde han an-**

see ham for en Fjende af Romerne" (S. 301). Til de særegne Ugenecrtheder i Formen hører det ogsaa, at Forfatteren har i sin „Bibelske Historie" ikke blot optaget Partier af Jødefolkets Skjæbne, som ere hentede fra verdslige Skribenter: **Jøderne under Grækerne**, med Henviisning til **Josephs Jødiske Historie 11te og 12te Bog** (S. 271). **Jøderne under Romerne**, med Henviisning til **Josephs 14de og følgende Bøger** (S. 300) hvilket forresten i og for sig ikke skal dadles, da disse Stykker danne Overgangen til det N. T.s Historie, kun burde de have været betegnede f. Ex. ved særegen Tryk — men han fortsætter Bibelhistorien langt udover Apostlernes Gjerninger og meddeler S. 530—596 et Udtog af Kirkehistorien indtil de nyeste Tider. Bogen ender med et Skudsmaal for Biskop Balle og hans Lærebog, om hvilken det siges, „at den vistnok fremstiller ærlig den rette christne Tro, men i et saa stivt og for Menigmand unaturligt Sprog, at den i saare mange Læreres Haand blev et frygteligt Redskab til Døds og Dorskheds Befordering."

3. Psalmer og Opbyggelsesskrifter.

Troessange af H. H. Bruun, Sognepræst til Hemmeth og S. Vium. Kbhvn. Reitzel. S. 48. Pr. 16 ß.

Disse Digte, om just ikke udmærkede ved Originalitet, tiltale ved en from Aand og ved en let og flydende Versification.

Tanker om Liv, Død og Udødelighed, af Dr. V. K. Veillodter, Decanus, Districtsskoleinspectør og Hovedpræst ved St. Sebalds Kirke i Nürnberg. Frit oversatte af H. G. B. Claussen, Cand. theol. Kbhvn. Eibe. S. 106. Pr. 56.

En god Oversættelse af et tydsk Andagtsskrift, der vil kunne læses til Opbyggelse. Sproget er stundom noget svulstigt.

Andagtstimer for Ungdommen. Kbhvn. Schwartz. S. 137. Pr. 72 ß.

Qvinden, hendes Hverv og hendes Liv. Af Adolph Monod, Præst i Paris. Oversat fra Originalens 3die Udg. ved G. Kbhvn. Høst. S. 120. (Andet danske Oplag 1852). Pr. 80 ß.

En smuk og indtrængende Fremstilling af Qvindens Væsen og Bestemmelse, med rig Anvendelse af den Hellige Skrifts Lærdomme og Exempler. Bogen er godt oversat og den ydre Udstyrelse fortrinlig.

Til Selvprøvelse, Samtiden helliget. Af Kierkegaard. Kbhvn. Reitzel. S. 98. Pr. 64 ß. (Anden Udg. 1852.

Det ligger i Sagens Natur, at medens Mag. Kierkegaards Skrifter ved flere Leiligheder maatte blive omtalede i Theologisk Tidsskrift, har der dog oftere her været Anledning til at bestride, indskrænke, gjendrive Anskuelser og Yttringer, som ere blevne fremsatte af denne Forfatter, end til ubetinget at udtale en anerkjendende Roes, som man ikke destomindre fra ethvertsomhelst Standpunkt maa tildele en stor Deel af hans Betragtninger og den Maade, hvorpaa de ere udførte. I et videnskabeligt medicinsk Tidsskrift vilde man vel ikke heller nærmest kunne vente at finde de Grunde og Anskuelser billigede og forsvarende, hvorved en Forfatter, om ogsaa med Sindrighed og Vid, søgte at fremstille den videnskabelige Lægekunst som et Qvaksalveri[1]), hvorvel Hygiæas videnskabelige Dyrkere villigen

[1]) Det kommer naturligviis her ikke an paa, hvad der er vedkommende Forfatters egentlige Mening, men hvilket Indtryk hans Yttringer maae udøve paa Læserne. — Indirecte, i Historiens Speil, hvorved der kunde ventes en roligere og mere upartisk Overveielse af disse Anliggender, har Forfatteren til Skriftet: **Michael Molinos's Lære og Skjæbne,** søgt at oplyse Betydningen af

anerkjendte, at der ikke blot iblandt de videnskabeligen dannede Læger fandtes mange Qvaksalvere, men ogsaa at der i de gængse videnskabelige Betragtninger over Gjenstande, som henhørte til Lægekunsten, fandtes Meget, som støttede sig til urigtige Theorier. At imidlertid Mag. Kierkegaard — for at bruge en Theologs Yttringer, der selv har følt sig opfordret til at bestride nogle af hans bekjendte Anskuelser — „har talt til vor Samvittighed paa en ualmindelig Maade, paa en Maade, som kun han kunde tale, og bragt os til at gaae alvorligen i os selv med det Spørgsmaal, om vi ogsaa ere hvad vi kaldes, ere Christne, eller dog ere i Retningen af at blive sande Christne; at han aandfuldt og kraftigt og indtrængende har viist tilbage paa **Begyndelsen**, som ikke tør glemmes i Christendommen, naar ikke Livet skal forsvinde af den bestaaende Christenhed[1])" — er en Anerkjendelse, som alle hans Læsere vist ville yde ham, og en Dom, som ogsaa stadfæstes ved det ovenanmeldte Skrift, hvori Meget har tiltalet Anmelderen, skjøndt han atter i dette har følt sig tilbagestødt ved adskillige af de Besynderligheder, som gjentage sig i alle de Kierkegaardske Skrifter.

M. **Johan Qvirsfelds himmelske Haveselskab, bestaaende af fyrgetyve Samtaler imellem Christum og enhver troende Sjæl.** 2det uforandrede Oplag med Forfatterens Portrait. Odense. Milo. VI. 298. Pr. 72 ß.

For en halvandet hundrede Aar siden meddeelte Jens Birkerod „efter Eminentissimi Facultatis Theologicæ Decani Behag" den danske Oversættelse af ovenmeldte Skrift sit Inpri-

---

Modsætningen mellem Mystiken og Videnskaben paa det religiøse Gebeet, begges relative Berettigelse og de praktiske Virkninger af deres eensidige Overvægt.

1) Zeuthen, Om Ydmyghed S. 40 f.

matur i følgende Udtryk: „Disse liflige Samtaler imellem vor Frelsere Christum, og enhver troende Sjæl, som den hæderlige og høilærde Mand Mag. **Peter Møller** haver paa vort danske Maal udsat, ere af mig gjennemsete og formedelst deres deilige og med den hellige Skrift overeensstemmende Indhold, værdige befunden til at komme for Lyset, alle sande Lysets Børn til en fyrig Andagts, og bestandig Gudeligheds Opmuntring". Nutildags gjør man ikke gudelige Bøgers Udgivelse afhængig af det theologiske Facultets Betænkning. Men medens Facultetet neppe vil have Grund til at beklage sig over at være frataget en saadan Censormyndighed; vilde det dog være urigtigt, dersom overhovedet Fædrelandets videnskabelige Theologer, Facultetet iberegnet, vilde unddrage den asketiske Literatur deres Opmærksomhed. Istedenfor den theologiske Videnskabs officielle Repræsentanters Ansvar er traadt den frie videnskabelige Kritik, hvilken det paaligger ved Opmuntring og Dadel at bidrage til Udbredelsen af gode, Undertrykkelsen af daarlige og skadelige Andagts- og Opbyggelsesskrifter. Til sidste Slags regne vi ikke blot saadanne, hvis Indhold ligefrem kan siges at staae i Modsigelse med den evangelisk-christelige Lære, men saadanne, hvis Fremstilling og Form støder an mod reen Følelse og sund Smag. Ved Udgivelsen og Udbredelsen af det sidstnævnte Slags Bøger forhindres ikke blot gode Andagtsskrifters Udbredelse og Virksomhed, men de have tillige en umiddelbar forstyrrende og fordærvelig Indflydelse paa en Mængde eenfoldige og uvidende, om ogsaa velmenende Menneskers religiøse Tænkemaade. Ovirsfeldts Himmelske Have-Selskab er et af det syttende Aarhundredes pietistiske Producter, hvis Smagløshed er bleven forøget ved at forplantes paa dansk Grund i en maadelig Oversættelse. Dersom der virkelig skulde findes Trang til Opbyggelsesskrifter af den Art allegoriserende Poesie, som maa antages at have i sin Tid vundet denne Bog Læsere i visse Kredse, da vilde dog den allerførste

Fordring til en ny dansk Udgave være den, at Oversættelsen blev renset fra alle de udanske Udtryk og Talemaader, hvoraf den vrimler. Man dømme efter de allerførste Linier i Fortalen, der lyde saaledes: „**Havelyst er en deilig Lyst, og iblandt Mennesskens Forlystelser snart den behageligste; og maatte den være af et ret vildt og beestisk Gemyt, som ikke om Sommerens Tid skulde bære Behag til en skjøn lystriig Have. Hvorfor ogsaa ei alene de velskikkede Europæere, saavel af nedrig som høi Stamme, altid meget har elsket Haverne; men endogsaa de vilde Africaner og andre Øster- og Vesterlandske Folk endnu bruge besynderligen saadan Have-Lyst. Som ogsaa Kongen af Marocco en halv Miil fra sin Residence haver en herlig Lyst- og Frugt-Have** ꝛc. (Slg. Talemaader i Bogen selv som f. Ex. 11te Samtale S. 72: Jesus: „**J dyreste Troens Børn! hvor ere J hengeraadne?**" 30te Samt. S. 189: „Hvor ville de Forsvornes, Guds Bespotteres, Bagvadskeres og hine Puzerlige deres Tunger hisset brænde og udgløbes!" 33te Samt. S. 200: „Ak Jesu! Du himmelske Urtegaardsmand, tag ogsaa vare paa mig, dit lille Riis og Pode, at jeg derudi (?) frugtsommeligen maa voxe og tiltage." — Men ikke mindre beklageligt er det, at endeel af Bogens Indhold, som virkelig kunde fortjene Roes ved at lægge Sandheder paa Hjertet, som ofte ere blevne fortrængte ved nyere Tiders noget kjætterske Neologie og falske Sentimentalitet, snart vil forfeile sin Virkning formedelst en uheldig og smagløs Fremstilling, snart af samme Grund vil kunne give mange Hjerters Haardhed og aandelige Hovmod en fordærvelig Næring. Saaledes opkastes S. 69 det Spørgsmaal, hvorledes de Frommes salige Tilstand i Evigheden lader sig forene med Bevidstheden om de Menneskers Lidelser, hvilke paa Grund af personlige Forhold havde været hine kjære her i Livet, men hvis Synd og Skyld har paadraget dem Hel-

vedes Straf. Efter det kirkelige System besvares dette Spørgsmaal med Henviisning til, at fra de salige Aanders Standpunkt vil de Fordømtes Straf vise sig som Fuldbyrdelsen af den guddommelige Retfærdighed, der udelukker den til menneskelig Svaghed støttede Medlidenhed. Men dette Svar er givet i følgende Form: „Min kjære Sjæl! de Ugudeliges Straf er deres velfortjente Løn og den retfærdige Doms Virkning, hvilken I uden Afladelse skulle love og prise i den evige Salighed. **Hvorfor I af Hjertet skulle unde de Ugudelige deres Fordømmelse og lee over deres Ulykke. Der skal du see din Lyst paa dine Fjender og see, hvorledes det skal betales de Ugudelige. Deres elendige og fordømte Tilstand skal aldeles ikke gaae Eder til Hjertet, endskjøndt det var Eders nærmeste Blodsforvandte ɔc.“**

Saameget imidlertid Anm. maa finde dette Skrift upassende til at udgives i denne Skikkelse som Opbyggelsesbog for menige Christne, er han dog saa langtfra at ville frakjende det sit Værd, at han troer, at forstandige Geistlige ikke bør forsømme at agte paa denne Slags Skrifter, der fra ældre Tid af har vundet Indgang hos Folket. Hvorfor Skrifter af denne Art vedblive at læses med Interesse, medens saamange nyere Opbyggelsesskrifter i langt mindre anstødelig Form forblive ulæste eller kun svagt gjøre Indtryk paa fromme Lægfolk af Almuen, er et Spørgsmaal, som fortjener nøiere at undersøges, og til hvis Løsning Bekjendtskabet med Qvirsfelds Himmelske Haveselskab ogsaa kan give sit Bidrag. Som een af Grundene til det ovenmeldte Phænomen turde vel blandt Andet den Omstændighed anføres, at Almuen ikke mindre end den mere dannede Deel af Menigheden ved Siden af Opbyggelse ogsaa har Trang til en udvidet Erkjendelse og større Indsigt i de bibelske Lærdommes Indhold og Sammenhæng. Der gives theologiske Problemer, hvis Løsning ligger Menigmand paa Hjertet, men som han for-

gjeves søger i mange af den nyere Tids Opbyggelsesskrifter. Paa Spørgsmaalene om Legemernes Opstandelse, om Helvedstraffenes Evighed og mange lignende vil ogsaa Almuen have et Svar, som ofte ganske unddrages ham i det sidstnævnte Slags Bøger, medens han derimod finder Oplysning — just ikke altid den rigtigste eller hensigtsmæssigste — i hine ældre Andagtsbøger. En anden Beskaffenhed hos disse er den Fattelighed og Anskuelighed, hvorved disse Bøger anbefale sig. Naar Qvirsfeld vil give sine Læsere Begreb om Helvedes Qvaler, da forsmaaer han ikke at give en Skildring som følgende: „Kjære Sjæl! tag kun alle Sygdomme tilsammen, i hvilke et Menneske nogen Tid har ligget udi Tandpine, Hovedpine, Tarmevrid, Podagra, Steensmerte, rivende Værkbrudenhed, Sidesting, den fødende Qvindes Smerte. Tag al Qval og Pine tilsammen, hvormed et Menneske i denne Verden nogen Tid af Bøddelknægtene er bleven plaget, enten at han er bleven sønderknebet med gloende Tænger, flaaet, steilet levende og parteret, opbrændt, stegt, søden i Olie, smøget, overgydt med hedt Svovlvand eller i andre Maader paa den græsseligste Maade er bleven piint til Døde. Al denne Qval og Pine, Smerte og Sygdom, siger jeg, tag tilsammen og hold dem mod den evige Helvedes Pine, da skulle de dog være saa langt fra hinanden som Ild og Vand .... Alt det derfor, som siges om denne Helvedes Pine, om den skrækkelige Stank og det græsselige Mørke, om den udødelige Orm og Helvedes svovlrige Pøel, er kun talt i Lignelsesviis, at forestille Eder, efter menneskelig og jordisk Maade, samme ubeskrivelige Helvedes Angst.“ — Det er just ikke med megen Smag denne Skildring er udført; men har ikke Dante ved lignende Billeder, rigtignok udførte paa anden Maade, sat sine Læseres Phantasie i Bevægelse? og kan det nægtes, at i mange af de Kapuzinader, som protestantiske Reisende vide at fortælle om katholske Prædikanter, er det dog et saadant Element, som forklarer

deres forbausende Magt paa Tilhørernes Gemytter, medens saamange Taler og Prædikener, udarbeidede med Flid, men tørre og abstracte, kun holde Tilhørerne i en vis alvorlig Kjedsomhed? Imidlertid kan det naturligviis ikke være Meningen, at den Geistlige som Lærer og Taler ubetinget skal tage Hensyn til, hvad der meest og stærkest tiltaler hans Tilhøreres Phantasie, paa Bekostning af Tankens og Udtrykkets Sandhed, men kun, at han ikke af al for stor Omsorg for dette, skal forglemme det nødvendige Hensyn til sine Tilhøreres eiendommelige Tarv.

En liden Brudegave, sendt fra Brudgommen Jesus i Hans første Blod i Bethlehem og i Hans blodige Brudgoms Deilighed paa Golgatha paa hans Trolovelsesdag og Hjertes Glædesdag til alle Jesu Brude. I nogle faa Psalmer, forfattet af B. C. Lund. Sjette Oplag. Med et Titelkobber. S. 162 i 12. Odense. Milo. Pr. indb. 48 ß.

4. Kirkeret.

Grundrids af den danske Kirkeret. Til Brug ved Forelæsninger. Af Dr. J. L. A. Kolderup-Rosenvinge. Anden Udgave. Kbhvn. Gyldendal. VI. S. 391. Pr. Stift heftet 2 Rbd. 32 ß.

Om det borgerlige Ægteskab. Bidrag til en alsidig upartisk Bedømmelse af denne Institution, nærmest fra Kirkens Standpunkt. Af Dr. A. G. Rudelbach. II. 73 S. Schwartz. Pr. 48 ß. (See Nyt Theol. Tidsskr. 3 Bd. S. 174 fgg.)

Den danske Folkekirkes Forfatningsspørgsmaal, betragtet af Dr. H. Martensen. Kbhvn. Reitzel. S. 101. Pr. 64 ß.

Yderligere Bidrag til Forhandlingerne om de kirkelige Forhold i Danmark. Af Dr. J. P. Mynster, Bi-

skop over Sjællands Stift. Kbhvn. Reitzel. S. 56. Pr. 28 ß.

Da Anm. i dette Tidsskr. 3 Bd, S. 177 omtalte de tvende sidstnævnte Skrifter, bebudede han, at de skulde blive nærmere omtalte i den paafølgende aarlige Oversigt over Literaturen; men efterat to Aar ere forløbne og idetmindste eet af de deri omhandlede Spørgsmaal har fundet sin Afgjørelse ved Loven af 1ste April 1850, maa Anm. tage i Betænkning at indfrie dette Løvte paa den Maade, som det dengang var paatænkt og kunde være tilfredsstillende for Læserne. Men der gives Indlæg i det bortilende Dieblikś Forhandlinger, der kunne beholde deres Værd og efter Tiders Forløb atter og atter kunne fremtages og overtænkes med Glæde og Nytte; og til saadanne høre begge disse. I det førstnævnte bevæger sig navnlig Grundspørgsmaal, som atter og atter ville gjentage sig, naar der skal handles om en Kirkeforfatnings Gjennemførelse eller Anvendelse paa de enkelte Forhold, og Professor **Martensen** har fremstillet og drøvtet dem med en Klarhed og Styrke, som vil bevare den lille Bog en constitutiv Betydning i Meningernes Strid. Det er fornemmelig paa Drøvtelsen af Begreberne **christelig** Stat, **Individualitetskirke** og **Stats- eller Folkekirke,** at Bogen gaaer ud; og medens **den** kirkelige Synsmaade, som Forf. bekjæmper, Individualitetskirken, har fundet den troeste og meest indtagende Fremstilling, som den kan modtage, har han paa den anden Side stillet Betænkelighederne imod den og Grunden for det Modsatte i et saa klart Lys, at den betænksomme Læser, der vil anerkjende de menneskelige Tings sande Vilkaar og Betingelserne for Menneskehedens successive Fremskriden, ikke kan lade sig henrive af det Glimrende og Indtagende, der er i Individualitetskirkens Idee for det ungdommelige og begeistrede Gemyt. I denne Forbindelse har han ei heller frygtet for at udtale sig til Fordeel for, hvad Forkjæmperne for Kirkens Løsrivelse fra Staten idelig betegne ved det

forhadte Navn af Vanechristendom, idet han har sagt vægtfulde Ord om „den **Livets Orden**", „den **Sædvanens Magt**", der fører til Christendommen og drager den Letsindige til Kirken, men som den Samme engang „vil velsigne" (S. 46), om det end kun var en „Ubetydelighed" af Christendom, som den kunde synes at tilføre (S. 47). I denne Forbindelse udtaler han sig ogsaa træffende om Folkekirkerne som Nutidens „providentielle Factum" (efter **Rougemonts** træffende Ord): „just i Folkekirkerne udfolder Christendommen sin dobbelte Virksomhed, den sociale og den individuelle. Folkekirken er Grundlaget for Folkets Sædelighed og Cultur, ja for dets hele historiske Udvikling; men tillige afgiver Folkekirken Forudsætningerne og Betingelserne for Individualitetskirken, for Samfundet af de virkelig Troende og Gjenfødte, der forborgent udvikler sig indenfor dens Omkreds. Eller skulde det virkelig hindre Udviklingen af den individuelle Fromhed, at der foruden dem, der i Sandhed ere Troende og Gjenfødte, hvilke vistnok til enhver Tid ville udgjøre Mindretallet, men som heller aldrig findes paa eet Sted, altid ere i „Adspredelsen", og i hvis individuelle Fromhed der dog atter er en Mangfoldighed, ja en Uendelighed af Trin — at der foruden disse tillige er en Skare ikke blot af unge, men ogsaa af gamle Katechumener, der saa at sige endnu kun see Himmeriges Rige som gjennem en Lignelse, endnu ikke ere komne til at forstaae dets Hemmeligheder og overveiende kun befinde sig paa et søgende Standpunct, og at der foruden disse er en Skare af Ligegyldige, hvilke Kirken vedbliver at betragte under det Synspunct, at Gud er mægtig til at vække det Slumrende og til at levendegjøre det Døde". (S. 55.) — Det mere **specielle Indhold**, som er rettet mod enkelte Mænds Paastande og Yttringer eller angaaer Spørgsmaalet om det borgerlige Ægteskab, kan nu ikke gjøre Krav paa samme Interesse som dengang, da det udkom; hvad Anm. i Henseende til det sidste Punct anseer for det meest Eien-

dommelige og Afgjørende (at Forf. urgerer hvad det borgerlige Ægteskabs Indførelse betyder, hvor det som almindelig og en lovlig Form skulde afløse en christelig og religiøs Ægteskabsorden S. 66—67) er paa et andet Sted af Anm. bemærket (N. Theol. Tidsskr. 3 B. S. 175.) De thetiske Grundtræk til en **Kirkeforfatning** for den danske Folkekirke, som gives S. 84—101, skulle vi ikke underkaste nogen speciel Drøvtelse; de ville finde deres rette Anvendelse, ved Siden af saamange andre, naar engang Spørgsmaalene forelægges dem, der skulle tage Bestemmelse over dem, og eftersom de gaae ud paa en Synodalforfatning og et Cultusministerium med et Kirkecollegium under sig, angive de den Retning, som Anm. ogsaa anseer for den rette, i Modsætning til de af Forf. bestridte Anskuelser om et selvstændigt Kirkecollegium ved Siden af Cultusministeriet og om tvende Lands-Consistorier som Geistlighedens øverste Øvrighed i alle kirkelige Sager.

Biskop **Mynster** har mere udelukkende havt Øieblikkets concrete Spørgsmaal for Øie og har derfor kaldt sit Skrift „Bidrag til Forhandlingerne“, som „Tidsblade indrettede efter den nuværende Tids Vilkaar“. Men ligesom vi endnu læse aandrige Forfatteres Indlæg i Øieblikkets Stridsspørgsmaal, fra Lessings og Klopstocks Dage, med levende Interesse, saaledes vil ogsaa den Aand, der her med Kraft og Vid og Overlegenhed har udslynget et velbetænkt og varmt christeligt Vidnesbyrd over de hidsige Forkjæmperes nedbrydende og larmende Røster, tiltale Læseren, efterat Kampen er udstridt eller for en Tid gaaet til Hvile. Den positive Grundtanke er ogsaa her Bevarelsen af **Kirkens Forbindelse med en christelig Stat**, nærmest i Modsætning til det Spandetske saakaldte Religionsfriheds Forslag, der vel blev taget tilbage, men dog efterlod sig nogle Eftervirkninger i Loven af 9de April 1850, der staae i et tvetydigt Forhold til den christelige Stats Begreb. Det Eiendommeligste ved Forfatterens Behand-

ling af Spørgsmaalet om Statens Løsrivelse fra Kirken finder Anm. i den velberettigede Fremhævelse af den Tendents til Herredømme over Samvittighederne og Menighederne, der skjuler sig under Frihedens udhængte Kappe: „den evangelisk lutherske Kirke vilde blive en Sect blandt de mange andre, et afsluttet Parti af Udvalgte og Hellige, hvor man da vel ved Indgangen vilde stille den Vægtskaal, paa hvilken Pharisæeren veier mere end Tolderen“ (S. 5). „Disse Tider kaldes democratiske, men sandelig, der gaaer en grundaristocratisk Aand igjennem dem, ikke Adelsaristokratiets, men Penge-Aristokratiets, Intelligents-Aristokratiets, hvortil nu ogsaa kommer de formeentlig Rettroendes Aristokratie, en Aand, som udsondrer Enkelte til at vinde Livets Forædling, medens man med dyb Foragt opoffrer de mindre Begunstigede“ (S. 17—18). De specielle Gjenstande, hvorpaa disse Grundsætninger anvendes, ere Daaben, Confirmationen og Ægteskabet, og i et Tillæg meddeler Forf. Oplysninger om **Luthers** Ægteskab, hvis Betegning som et borgerligt Ægteskab dengang havde foranlediget flere Discussioner i Dagblade og Skrifter; i en Efterskrift underrettes Læseren endnu om dette Spørgsmaals tilsyneladende Afgjørelse, da den, der først havde erklæret det for et borgerligt Ægteskab, nu i et Dagblad selv havde erklæret, at han altid havde meent, at det var et **kirkeligt** (S. 55), hvilket ogsaa gjentages i følgende til dette Skrift sig sluttende Indlæg i Dagens Discussioner:

Antegnelser ved høiærværdige Biskop Dr. J. P. Mynsters yderligere Bidrag etc. Med et Anhang om Motiverne til det borgerlige Ægteskabs Indførelse i Frankrig. Af Dr. A. G. Rudelbach. (32 S. Ditlevsen. Pr. 16 ß)

Ved at anmelde dette Stridsskrift, hvori Forf. „fra et forsonligt historiskt Standpunct“ (S. 2) under fire Rubriqver forsvarer det borgerlige Ægteskab, bestrider den Udvei, som en Modi-

fication i Ritualet kunde tilbyde til at undgaae Conflicter mellem Statens og Kirkens Fordringer i Henseende til Fraskiltes Vielse, fralægger sig en opløsende Tendents mod Folkekirken (som han ikke kan begribe at man kan tale om!) og forklarer sig over Luthers Ægteskab, — skal Anm. ikke trætte Læseren med Gjentagelser af det, der alene dengang kunde have Interesse, men derimod henholde sig til Anhanget, hvis historiske Paastand unægtelig kan gjøre Krav paa Opmærksomhed og dog ikke, saa vidt vides, har fundet den. De historiske Oplysninger, det indeholder, ere fremkomne nærmest i Modsætning til Provst **Damgaards** Ord i Rigsdagen, „at det ikke var i Religionsfrihedens, men meget mere i Statens Interesse, at det borgerlige Ægteskab blev indført i Frankrig.“ (S. 21.) Dr. **Rudelbach** oplyser i denne Anledning, at dets Indførelse hænger sammen med Huguenotforfølgelserne i 17de og 18de Aarh., som medførte den sørgeligste Tilstand i Familierne, da alle de Ægteskaber, som ei indviedes af den catholske Kirke, „bleve af Staten betragtede som Concubinater og Børnene af samme som uægte, der ei kunde arve deres Forældre.“ (S. 25). Dette bragte Cardinal Fleury paa den Plan „at autorisere to Slags Ægteskaber: det sacramentale for Catholikerne og et Ægteskab med simpel Benediction, der dog skulde have fuld borgerlig Gyldighed, for alle Non-Conformister,“ (Smstd.) og heraf fremgik da omsider det borgerlige Ægteskab. Disse ere Forf.s egne Ord, og Læseren vil vanskelig deri finde Beviis for den Paastand, at det borgerlige Ægteskab blev indført i Religiosfrihedens Interesse. Var det Fleurys o. A. Hensigt dermed, at hæve en Hindring for at bekjende den reformerte Tro, at bortrydde den Fristelse til Apostasie fra denne, som kunde ligge i Udsigten til ikke at kunne blive lovlig gift, at skaffe de for uægte anseete Børn Daab i den reformerte Kirke og Adgang til christelig Oplærelse i den og Frihed til at bekjende dens Tro, — havde Motivet været Noget af

dette, da havde det været Religionsfrihedens Interesse, at det borgerlige Ægteskab blev opfundet og indført i Frankerig; men hvo vil formode Sligt? og den lærde Forf. har da ikke heller antydet det Mindste om en saadan uhistorisk Formodning. Derimod paaviser han selv, at Forvirring i Familielivet, Børnenes Udelukkelse fra Arv (S. 25) — altsaa Forvirringer i Selskabsforhold og Eiendomsforhold — fremdeles „tusinde Splidagtigheder og Ulykker i Familierne, der tilsidst dog altid forstyrre den borgerlige Rolighed og Orden" (S. 27) — altsaa Forvirringer i det borgerlige Samfund — vare de bestemmende Grunde til at „gjengive Protestanterne Civilstandens Velgjerning" (S. 29). Det er oftere blevet paastaaet, at den lærde Forf.s lærde Argumenter have vendt sig imod ham selv; men mere indlysende har dette aldrig kunnet være; thi efter disse af ham selv fremførte Data vil en fornuftig Logik aldrig kunne svare Andet paa Spørgsmaalet, i hvis Interesse Civilægteskabet blev indført i Frankrig, end at det blev indført deels i hele Statens Interesse, der led under endeel Individers lovløse Samfundsliv, deels i disse Individers borgerlige Interesse for Selskabslivets og Eiendomsforholdets Skyld, medens hverken Staten derved attraaede at smykke sig med et Skin af Religionsfrihed (som den dengang ikke agtede for en Hæder) eller Regjeringen vilde lette og befordre den reformerte Confessions Udbredelse. Og naar Forf. til Slutning siger, at „Civilægteskabets første Anerkjendelse i Frankrig 1762, var den længe modnede Frugt af den heltemodige Kamp for Religionsfriheden", er dette kun forsaavidt sandt, at Huguenotternes Heltemod nødte Regjeringen til at redde den borgerlige Orden ved en Concession, fordi den ikke kunde tilintetgjøre det Troessamfund, der beredte den borgerlige Orden Forstyrrelse; men naar en overvunden Stat afstaaer en Provinds for at opnaae Fred, gjør den det i sin egen Interesse, ikke i den Stats Interesse, som vinder Provindsen.

Sendebrev angaaende det Spandetske Lovforslag om Religionsfrihed, fra P. A. Senger, Sognepræst til Slotsbjergbye og Sludstrup. Kbhvn. Iversen. S. 17. Pr. 8 ß.

Er et af de Flyveskrifter til hvilket i det ovenanførte Skrift: Bidrag til Forhdl. af Biskop Mynster, er taget Hensyn.

Tvang eller Frihed i Folkekirken og udenfor? Et Forsvarsindlæg imod Biskop Mynster. Af Vilhelm Birkedal, Præst. Odense. Milo. S. 46. Pr. 24 ß.

Et Smertens Udbrud i Anledning af samme Skrift fra Individualitetkirkens Standpunkt. Fra dette vil det forekomme Den begrundet, der tør hengive sig til idealske Forhaabninger og opgive de Medmennesker, der ikke strax og villigen følge med. Men den Besindige vil uden Betænkning indrømme Forf., at der er og maa være mere Frihed udenfor Folkekirken end i den, ligesom Mennesket har mere Frihed i Naturstanden end i Statslivet og Familielivet, og dog vil han ikke gribe efter denne Frihed saalidtsom efter Naturstandens.

Et Par Ord til Forsvar for Troesfriheden af E. Christiani, Præst. Kbhvn. Høst. S. 15. Pr. 16 ß.

Udkast til Forfatning for den evangelisk-lutherske Folkekirke i Danmark. Af A. R. Damgaard, Provst. Kbhvn. Reitzel. S. 32. Pr. 16 ß.

Grundtræk til en organisk Lov for Folkekirken i 5 Kapitler og 118 Paragrapher, der forudsætter de oplysende Bemærkninger, som i en Efterskrift loves om føie Tid at skulle følge og ogsaa i Aaret 1852 ere udgivne. Med disse vil Udkastet i den følgende Oversigt blive nærmere omhandlet.

E. Tidsskrifter.

Tidsskrift for udenlandsk theologisk Literatur. Udgivet af Dr. H. N. Clausen. 1—4 Hefte. Reitzel. Pr. 2 Rbd.

Nyt Theologisk Tidsskrift. Udgivet af Dr. C. E. Scharling og Dr. C. T. Engelstoft. 3die B. 1ste og 2det H. Reitzel. Pr. 2 Rbd. for Aargangen.

Dansk Kirketidende. Udgivet af R. T. Senger og C. J. Brandt, Candidater i Theologien. (Et Nr. ugentlig à 8 ß.)

Tidsskrift for Almueskole- og Seminarievæsenet. Udgivet af J. Jensen, Prof. og Seminarieforstander. 9de Aarg. Reitzel. Pr. 1 Rbd.

F. Varia.

Det attiske Retsvæsen med Hensyn til Religionsforseelser. Af Adjunkt O. A. Hovgaard. S. 53. (Som Indbydelsesskrift til den offentlige Examen i den videnskabelige Realskole i Aarhuus.)

Legender. Fortalte af C. J. Brandt. Tredie Samling. S. 106. Iversen. Pr. 48 ß.

Om min Forfatter-Virksomhed. Af S. Kierkegaard. S. 20. Reitzel. Pr. 16 ß.

Om Magister S. Kierkegaards Forfattervirksomhed. Jagttagelser af en Landsbypræst. Kbhvn. Reitzel. S. 42. Pr. 24 ß.

Skjøndt der vel flere Steder i Forbigaaende, f. E. i Prof. Scharlings Anmeldelse af Martensens Dogmatik, i Prof. Martensens dogmatiske Oplysninger etc., er fremført Yttringer om det mærkelige Phænomen, som den S. Kierkegaardske Literatur udgjør, hvilke vilde være medvirkende til Fastsættelsen af den

endelige Dom desangaaende, saa mangler det endnu paa en omfattende og udtømmende Vurdering af denne geniale, frugtbare Forfatters Virksomhed, betragtet som et Hele. Det Lys, som Prof. R. Nielsen og Mag. Stilling søgte at sprede derover i den uhyggelige Strid, som de fremkaldte i Literaturen med Hensyn til denne Sag, vil vel Mag. Kierkegaard selv erkjende for at være meget formørkende. Den Sammenligning, som hans Broder Dr. Kierkegaard (s. Dansk Kirketidende 1849) anstillede mellem Mag. K. og Prof. Martensen, indeholdt interessante Træk, men oplyste dog ikke denne Sag videre, end at ethvert virkeligt opklarende Bidrag maa modtages med Taknemmelighed. — Et saadant have vi faaet i det ovennævnte Skrift, der vel ikke leverer en omfattende Kritik, men som dog træffende belyser en enkelt Side af Sagen. Efterat Forf. først har udtalt sin Anerkjendelse og sin Taknemmelighed mod Mag. K., underkaster han dennes Methode, den maieutiske, en Kritik, hvorvidt nemlig denne Methode er sand i Forhold til det Christelige, og efterviser, at Maieutiken vel kan anvendes ved en Bevægelse henimod det Christelige, men ikke ved Bevægelsen indenfor det Christelige selv, fra dets første Begyndelse til dets sidste og høieste Fuldendelse. Han belyser dernæst K.s eensidige Subjectivitetsprincip, og gjør opmærksom paa, at hverken Begrebet Menighed eller Hellig Aand er kommet til sin fulde Ret, medens han dog haaber, at en bestandig stigende Indoptagelse af den objektive Christendoms Fylde vil vise sig i hans fortsatte Productivitet. — Det lille indholdsrige Skrift indeholder mange træffende Bemærkninger og vil derfor læses med Interesse.

Bundehesh, liber pehlvicus e vetustissimo codice Havniensi descripsit, duas inscriptiones regis Saporis primi adjecit N. L. Westergaard. S. 88 i 4. Gyldendal. Pr. 2 Rbd.

XII.

Academiske Efterretninger.

a. Examina.

Med den 23de August 1852 traadte den Ordning af det academiske Aar i Kraft, som blev bestemt ved Bekjendtgjørelsen af 13de Mai 1850. Paa Grund deraf blev ifølge Ministeriets Bestemmelse af 31te Juli 1851 i Aaret 1852 kun tvende Gange afholdt theologisk Examen.

Af de 18 Studerende, som bestod Examen i Februar og i Juli, havde tre allerede tidligere underkastet sig den; een havde taget Examen i fire Fag og tilføiede nu Examen i det G. T. saa at Candidaternes Antal er blevet forøget med 15. Af de samtlige 18 erholdt 5 Laudabilis, 9 Haud illaud. 1mi gradus, 2 Haud illaud. 2di gradus, 2 Non Contemn.

1852.		Fødd i	Charakteer.	[illegible]
Febr. 20	Rønne, P. B. F., .	Kbhvn. 27.	Laudab.	Slagelse 45.
	Aarestrup, C. J., .	Skjelskør 25.	Haud ill. 1.	Roeskilde 44.
	Bjerg, C. A., . . .	Kbhvn. 27.	Haud ill. 1.	Borgerd. Sk. i Kbhvn. 44.
21	Jacobsen, J. A., .	Rapstedt 23.	Haud ill. 1.	Privat. 45.
	Lund, T. H., . . .	Viborg 23.	Haud ill. 2.	Vordingb. 42.
	Danæus, R., . . .	Læsø 23.	Haud ill. 1.	Viborg 42.
26	Rønne, P. F., . .	Petersgaard 25.	Haud ill. 1.	Vordingb. 45.
	Smith, J. G., . .	Roeskilde 23.	Non Cont.	Roeskilde 45.
27	Jensen, N. J., . .	Østofte 21.	Haud ill. 1.	Privat. 45.
	Schmidt, C. M., .	Kbhvn. 27.	Haud ill. 1.	Metrop. 45.
	Møller, F. C. J. O.	Vaarø 24.	Non Cont.	Slagelse 44.
	Grundtvig, J. D. N. *)	Præstø 22.	Laudab.	Privat. 4[illegible]
Juni 15	Hansen, N. F., . . (f. 22. Oct. 1851)	Aalborg 27.	Laudab.	Aalborg 45.
	Gad, H. G. C., . (f. 14. Juli 1851)	Aalborg 25.	Laudab.	Metrop. 45.
	Søborg, G. C., .	Kbhvn. 25.	Haud ill. 1.	Borgerd. Sk. p. Christh. 45.
16	Thomsen, L. J. M. U. (f. 23. Oct. 1851)	Kbhvn. 24.	Laudab.	Sorøe 42.
	Fjelstrup, J. J. C.,	Sindingg. 25.	Haud ill. 1.	Aarhuus 44.
	Heilmann, L. C. D.,	Gyldensteen 25.	Haud ill. 2.	Privat. 44.

De opgivne Qvæstioner have været:

Februar.

1) At eftervise Logosideens historiske Udspring og dens Anvendelse i Skriften samt hos Kirkens Lærere i de tre første Aarhundreder.

2) Efter en Udvikling af Rom. 14, 23 at fremstille Betydningen af de Stridigheder, der til forskjellige Tider ere førte om Begrebet af det moralsk Tilladelige.

3) Hvilke Bestræbelser i kirkereformatorisk Retning lade sig paavise i det 14de og 15de Aarhundrede?

---

*) Denne Candidat havde i Aaret 1848, Mai, taget Examen i fire Fag og tilføiede nu Examen det G. T. Exegese.

4) Hvad forstaaes ved Theodicee? og fra hvilke Hovedsyns-punkter har man søgt at løse dens Problem?
5) Ephes. 2, 11—22.
6) Zacchar. 5, 1—11, eller Nahum 1, 1—9.

Juni.

1) Af Skriftlæren om Guds Rige at udvikle Hovedmomenterne i Kirkens Væsen og Virksomhed.
2) Hvilke Forvanskninger af den christelige Lære imødegaaer Paulus i sine Breve?
3) De forskjellige Bevægelser i den franske Kirke under Ludvig XIV.
4) At udvikle og vurdere de forskjellige Principer, som ere opstillede for Udøvelsen af den christelige Mission iblandt hedenske Folkeslag.
5) Apostl. Gjern. 3, 11—26.
6) Ps. XXX.

---

b. Priisopgave.

Som theologisk Priisopgave for 1853 er udsat:

At udvikle den anglicanske Kirkes eiendommelige Stilling til den katholske Kirke paa den ene Side og til de øvrige protestantiske Kirker paa den anden Side.

c. Concurs.

I Anledning af den ved Prof. Engelstofts Forflyttelse til Fyens Bispestol vacante Plads i det theologiske Facultet aabnedes ifølge Kongelig Resolution af 25de Februar 1852 i Henhold til Universitetsfundatsen af 7de Mai 1788 Cap. 1 § 13 en Concurrence, til hvilken meldte sig d'Hrr. Lic. Theol. J. Hagen og Cand. Theol. C. Helweg. Concurrencen holdtes den 27de, 29de og 30te Marts samt den 1ste, 2den og 5te April. Følgende vare de opgivne Themata for Forelæsningerne:

1) At udvikle Begrebet om Kirkens Eenhed med Hensyn til Modsætningen mellem Katholicismen og Protestantismen.
2) Ved hvilke kirkelige Foranstaltninger søgte den romerske Katholicisme gjennem det 16de Aarhundrede at hævde sig mod de reformatoriske Bevægelser?
3) Fortolkning af Hebr. X, 19—31.
4) Hvilken Betydning og hvilken Gyldighed har Modsætningen mellem det metaphysiske og det ethiske Gudsbegreb?
5) Fortolkning af Esai. XLII, 1—12.
6) At fremstille Christendommens Lære om Eden.

Censorerne vare foruden det theologiske Facultets Medlemmer Biskop Dr. Mynster, Biskop Dr. Engelstoft, Provst Dr. Münter og Pastor Dr. Rørdam.

Efterat Censorerne havde under 6te April afgivet deres Erklæring til Ministeriet for Kirke- og Underviisningsvæsenet, blev ved Kgl. Resol. af 16de April Lic. Theol. Hagen allernaadigst udnævnt til Prof. Theologiæ.

d. Promotion.

Den 4de Septbr. 1852 forsvarede Pastor Lic. Theol. C. W. Kolthoff sin for den theologiske Doctorgrad udarbeidede Afhandling Vita Jesu Christi, a Paulo Apostolo adumbrata. De ordentlige Opponenter vare Proff. Scharling og Hagen; i Auditoriet opponerede Prof. Hermansen. Promotionen blev foretagen paa Reformationsfesten den 10de Novbr. ved Facultetets Decanus, Prof. Martensen.





